

Ulrich Duchrow
Gieriges Geld

Ulrich Duchrow

Gieriges Geld

*Auswege aus der Kapitalismusfalle
Befreiungstheologische Perspektiven*

Kösel

Für Ulrike



Verlagsgruppe Random House FSC® No01967
Das für dieses Buch verwendete FSC®-zertifizierte Papier
Munken PremiumCream liefert Arctic Paper Munkedals AB, Schweden.

Copyright © 2013 Kösel-Verlag, München,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH
Umschlag: Oliver Weiss/oweiss.com
Druck und Bindung: GGP Media, GmbH, Pößneck
Printed in Germany
ISBN 978-3-466-37069-6

Weitere Informationen zu diesem Buch und unserem
gesamten lieferbaren Programm finden Sie unter
www.koesel.de

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung: »Rechnet sich das für mich?«	10
Teil 1 Strukturelle, kulturelle und persönliche Gier in Antike und Moderne	15
1 Logik, Spiritualität und Strukturen der Geldökonomie	16
Geschichte der Arbeitsteilung und des Geldes	16
Wie das Geld an die Macht kam	23
2 Politik und Kultur in der modernen Geldzivilisation	37
Die Politik der Gierökonomie	37
Was wird aus dem Recht?	43
Die Kultur der Gierökonomie	47
Teil 2 Befreiende Religionen und Philosophien in der Antike	53
1 Die Propheten und die Tora im Alten Israel und in Juda	56
Die Kritik der Propheten	56
Die Tora als Ordnung der Gerechtigkeit	58

2	Die Befreiung von Gier im Buddhismus	64
3	Die Ambivalenz des antiken Griechenlands und des Hellenismus	81
4	Jesusbewegung und Urchristentum	92
	Das ausbeuterische Römische Reich	92
	Die Umkehrung der Verhältnisse in der ältesten Jesustradition	94
	Befreiung von der Gier bei Paulus	95
	Der Weg von und nach Galiläa bei Markus	102
	Die kleinen Leute und die Reichen in den Aussprüchen Jesu, der »Logienquelle«	105
	Gott befreit nach Lukas auch Reiche	108
5	Die Befreiung von Gier im Islam	113
	Als Muhammad zum Propheten wurde:	
	Zeithintergrund	113
	Reichtum oder ewiges Leben?	114
	Die Verwirklichung der islamischen Wirtschaftsordnung	119

Teil 3

Befreiende Theologien und Spiritualität heute

123

1	Christliche Befreiungstheologien weltweit und in der Ökumene	129
	Lateinamerika	132
	Afrika	143
	Asien	157
	USA und Europa	165
	Weltweite Ökumene	173
2	Befreiungstheologien im Judentum und Islam und befreiende Spiritualität im Buddhismus	182

Jüdische Theologien	182
Muslimische Theologien	185
Bewegungen des engagierten Buddhismus	199
3 Interreligiöse Kritik der von gierigem Geld getriebenen Moderne	205
Konflikte in den Religionsgemeinschaften	205
Lebensbeherrscher Geld	212
Teil 4	
Handeln in der Krise der westlichen Zivilisation	219
1 Realutopie einer Lebenskultur	223
Ein neues Paradigma: Gemeingut der Menschheit	223
Die Transformation der Geld- und Eigentumsordnung	226
2 Wege zum Leben in gerechten Beziehungen	234
Vom Privateigentum zur Gemeinwohl-Ökonomie	238
Unternehmen in der Gemeinwohl-Ökonomie	241
Vom gierigen zum gemeinwohlorientierten Geld- und Finanzsystem	248
Lebensfähige und demokratische Solidarökonomie von unten	254
Glaubensgemeinschaften für eine neue Kultur des Lebens	257
Literatur	263
Anmerkungen	275

Vorwort

Die Krise im globalen Norden ist in aller Munde. Leiden ist der laute Schrei der Milliarde hungernder und sterbender Menschen im globalen Süden sowie der stumme Schrei der Erde – beide vom globalen Norden überhört. Wie hängen Krise und Leiden miteinander zusammen? Gibt es gemeinsame Ursachen für beide und vielleicht Auswege? Die Mehrzahl der Erdbevölkerung gehört einer der abrahamischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) oder dem Buddhismus an. Was haben diese mit den Ursachen von Krise und Leiden, was mit den Auswegen zu tun? Diese Fragen eröffnen spannende historische und aktuelle Perspektiven. Sie beschäftigen mich seit Jahren.

Das ist offenbar der Grund, warum Michaela Breit vom Kösel-Verlag anfragte, ob ich dazu ein Buch schreiben könnte. Ich danke ihr für diese Initiative, denn sonst hätte ich es nicht geschrieben, weil genug Worte gesprochen und Bücher geschrieben sind. Eigentlich liegen die Ursachen und Auswege für Krise und Leiden seit Langem für alle, die sehen wollen, offen zutage. Was fehlt, ist die Tat, vor allem die politische Tat. Dass sie nach wie vor im Westen nicht geschieht, ist lebensgefährlich für Menschheit und Erde. Aber immer mehr Menschen wachen auf, werden wütend, melden sich zu Wort und beginnen zu handeln. Sie zu stärken und weitere für einen Aufstand von unten zu gewinnen will dieses Buch versuchen. Vor allem: Wenn auch nur eine wachsende Minderheit in den Glaubensgemeinschaften sich auf ihre Quellen zurückbesinnen und an der Seite der geschundenen Menschen und Erde handeln würde, sähe die Welt schon morgen anders aus.

Das Buch ist Ulrike Duchrow gewidmet – als kleines Zeichen meines großen Dankes für fünfzig Jahre gemeinsamen Lebens, auch für unbestechlich kritische Begleitung meiner Arbeiten.

Heidelberg, am 9. November 2012

Ulrich Duchrow

Einleitung: »Rechnet sich das für mich?«

»Rechnet sich das für mich?« Das ist die übliche Frage, die sich die allermeisten Menschen bei jeder kleinen und großen Entscheidung stellen. »Die gierigen Banker sind schuld« ist die übliche Antwort, die die gleichen Menschen geben, wenn sie gefragt werden, warum es heute große Finanz- und Wirtschaftskrisen gibt. Beide Aussagen sind aber nur die zwei Seiten derselben Medaille. Die gierigen Banker können nur so handeln, weil die Mehrheit in der gleichen Logik und im gleichen Geist mitmacht und weil sich diese Logik über die Jahrhunderte in Institutionen und Strukturen verfestigt hat. Gleichzeitig mit der Frage nach den Strukturen geht es also um das Denken, Verhalten und um die Spiritualität, die das Ganze steuert. Strukturen, Denken, Praxis und Spiritualität sind eingebettet in das, was wir Zivilisation und Kultur nennen. Die heute herrschende Zivilisation ist globalisiert, d.h. sie ging aus von Europa, wurde aber im Lauf der letzten fünf Jahrhunderte im Zuge von Kolonialismus und Neokolonialismus in der ganzen Welt durchgesetzt. Es gibt keine nicht-westliche Kultur, die nicht davon berührt wäre.

Allerdings befindet sich die westliche Zivilisation in einer tiefen Krise. Die Spitze des Eisbergs ist die Wirtschafts- und Finanzkrise. Gleichzeitig stehen wir einer dramatischen Umweltkrise, Ernährungskrise, Energiekrise und sozialen Krise gegenüber. Sollten sich das herrschende Wirtschaftssystem und die Politik, die es durchsetzt, einfach auf die gleiche Art und Weise fortsetzen, ist das Leben der Menschheit und aller Lebewesen der Erde in Gefahr. Irreversible Schäden des Klimas sind bereits eingetreten und weitere hochgefährliche werden unvermeidbar sein, wenn bis 2020 keine grundsätzlichen Veränderungen in Produktion und Konsum

vor allem von Energie umgesetzt werden, damit der Anstieg der Durchschnittstemperatur zwei Grad nicht übersteigt.¹ Manche Forscher sprechen von 10 Grad Celsius höheren Temperaturen in bestimmten Regionen Afrikas am Ende des Jahrhunderts, was ein großes Sterben in weiten Landstrichen und gigantische Migrationsströme zur Folge haben würde. Die erste Insel im Pazifik musste schon jetzt wegen bevorstehender Überflutung geräumt werden. Was bei weiträumigem Landverlust im bevölkerungsreichen Bangladesh geschehen wird, kann und mag sich kaum jemand vorstellen – um nur wenige Beispiele zu nennen.

Auf der anderen Seite wachen mehr und mehr Menschen auf. Indigene Bevölkerungen in Bolivien haben es nach Jahrhunderten der Unterdrückung geschafft, die politische Führung zu übernehmen und grundlegende wirtschaftliche und soziale Veränderungen einzuleiten. In der Welt des Islam ist breiter Widerstand gegen die westliche Lebensweise entstanden, der freilich – verstärkt durch gewalttätigen und diskriminierenden Druck imperialer Politik des Westens – teilweise die Form des Fundamentalismus und Terrorismus annimmt. Der arabische Frühling, jedenfalls dort, wo eine friedliche Revolution gelang wie in Tunesien, hat neue Hoffnungen geweckt. Der buddhistische Staat Bhutan hat das auf grenzenloses Kapitalwachstum ausgerichtete Maßkriterium Bruttoinlandsprodukt (BIP) durch Indikatoren für »National Happiness« ersetzt, um den wahren Wohlstand des Volkes anzuzeigen. Sogar in den USA hat die Occupy-Bewegung den Bann gebrochen, der die Menschen hinderte, die Frage nach einer Alternative zum Kapitalismus zu stellen.

Das heißt, die Krise enthält eine Chance, kann aber auch in noch größere Katastrophen führen. Angesichts dieser kritischen Lage haben viele Menschen Angst oder engagieren sich aus verschiedenen Gründen nicht für einen Wandel. Mit einer interdisziplinären Gruppe habe ich in dem Buch *Solidarisch Mensch werden – Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismus* (2006) untersucht, welche psychischen Hemmungen bei Verlierern, Gewinnern und den verschiedenen Milieus der Mittelklasse im Blick auf das Engagement für Veränderungen zu beobachten sind. Ersterer sind durch Fatalismus gefesselt, die Gewinner durch die Sucht

der Gier. Mittelklassen kennzeichnet ein illusionäres Bewusstsein im Blick auf ihre eigenen realen Interessen. Sie glauben, dass die Gefährdung ihres Status niemals von den Eliten ausgeht, sondern entweder von ihnen selbst oder Sündenböcken unter ihnen, und dass eine Veränderung des Systems oder der eigenen Verhaltensweisen ihre Situation verschlechtert. Aber gerade sie, und das heißt die Mehrheit in den für die Krise verantwortlichen Industriestaaten, haben den Schlüssel für zukünftige, Leben fördernde Alternativen in der Hand. Denn – wie wir in dem genannten Buch nachweisen – wenn sie sich im eigenen realen Interesse mit den Verlierern statt mit den Eliten verbünden würden, entstünde die gesellschaftliche Kraft, die notwendigen Veränderungen durchzusetzen.

Deshalb hier eine zentrale Botschaft an die Männer und Frauen der Mittelklassen vor aller Analyse der Lage und strategischen Überlegungen: Die Alternative zum gegenwärtig herrschenden System ist nicht nur lebensnotwendig, sondern auch lebenswerter. Die Ergebnisse der Glücksforschung besagen: Wenn jemand eine bestimmte Stufe der Befriedigung der Bedürfnisse erreicht hat, trägt weiteres Anhäufen von Geld nicht zur Steigerung des Glücks bei. Was grundsätzlich Glück fördert, sind gelingende Beziehungen – nicht nur persönliche, sondern auch soziale und ökologische. Diese Einsicht ist noch grundlegender in den Religionen formuliert.

Die Umsetzung dieser Erkenntnisse würde nicht das Paradies auf Erden bringen, aber vielleicht die Hölle, in der ein Viertel der Weltbevölkerung leben muss und die dabei ist, den Erdball zu verschlingen, zurückdrängen. Auch werden die Konflikte nicht verschwinden, aber vielleicht können sie konstruktiv bearbeitet werden. Auf neuer spiritueller Basis lassen sich jedenfalls die Chancen zur Überwindung der Krise durch eine neue Kultur vergrößern, und zwar durch dreierlei:

- klares, mitfühlendes *Sehen* und Verstehen dessen was ist – einschließlich der Grundursachen für unsere Situation,
- klares *Urteilen* über Alternativmöglichkeiten,
- klares *Handeln* im Blick auf die Umsetzung von Alternativen.

Sehen, Urteilen und Handeln sind die Grundkategorien der christlichen Befreiungstheologien. Diese beschäftigen sich auch mit der Frage der geistigen, geistlichen und seelischen Kräfte, die das Sehen, Urteilen und Handeln nachhaltig ermöglichen. Da aber die westliche, das Leben gefährdende Zivilisation globalisiert ist, müssen die Kräfte aller Religionen und Kulturen erschlossen und mobilisiert werden, um eine neue Kultur des Lebens gemeinsam zu entwickeln. In ihnen allen lassen sich befreiungstheologische Aufbrüche beobachten. Diese sind dadurch gekennzeichnet, dass sie die ursprünglichen Zeugnisse der Religionen vor ihrem Zeithintergrund neu lesen, auf die gegenwärtigen Herausforderungen beziehen und damit auch Fehlentwicklungen in den eigenen Traditionen und Glaubensgemeinschaften aufdecken. Das führt zu gleichzeitiger Religionskritik, weil die Religionen nicht nur eine positive Kraft, sondern auch Teil des Problems sind. Solch kritische Befreiungstheologien sind wichtige Quellen für die lebensnotwendigen Transformationen – für die Befreiung von systemischer und persönlicher Gier als wesentlicher Ursache der lebensgefährlichen Entwicklungen zu einem Leben in gerechten, Leben fördernden Beziehungen. Ohne solche Transformationen werden die Kräfte des Todes stetig wachsen.

Aus diesen Fragestellungen ergibt sich folgender Aufbau für die Überlegungen dieses Buches zum Verständnis der Gier und zu ihrer Überwindung. Im ersten Teil geht es um die Entwicklung der Geld-Privateigentums-Wirtschaft von ihren Anfängen in den acht vorchristlichen Jahrhunderten über die verschiedenen Perioden des Kapitalismus seit dem 14. Jahrhundert unserer Zeitrechnung bis zum heutigen Finanzkapitalismus (Kapitel 1). Kapitel 2 zeigt, wie politische und kulturelle Macht sich mit dieser Art von Wirtschaft verbinden.

Im zweiten Teil wird deutlich, wie die Religionen und Philosophien der »Achsenzeit« (die Zeitspanne von ca. 800 bis 200 v.u.Z.) in Israel, Judäa, Indien, China² und Griechenland sowie in weiteren Wellen im Römischen Reich und in Arabien auf die sozio-ökonomischen, politischen, kulturellen und psychischen Verwerfungen der Gier-Ökonomie und ihre Begleitumstände und Folgen reagieren. Kapitel 1 behandelt das Alte Israel, die Prophetie und

die Tora. Kapitel 2 zeigt, wie in Indien der Buddha die Wirkungen der neuen politischen Ökonomie als umfassendes Leiden wahrnimmt und einen ganzheitlichen Ansatz sucht und findet, dieses von Gier, Hass und Illusion hervorgerufene Leiden zu überwinden. Zur gleichen Zeit entstehen in Griechenland Philosophien, die einerseits das vom Geld bestimmte Denken spiegeln und andererseits dessen destruktive Wirkungen auf Mensch und Gesellschaft analysieren und ethisch wie politisch zu überwinden trachten (Kapitel 3). Die Jesusbewegung und das Urchristentum, aufbauend auf Prophetie und Recht im Alten Israel, artikulieren ihren Gegenentwurf in Auseinandersetzung mit dem antiken Höhepunkt der imperialen Privateigentums-Geld-Wirtschaft im Römischen Reich (Kapitel 4). Als eine letzte Welle der Achsenzeitreligionen setzt der Islam deren Tradition fort in spezieller Auseinandersetzung mit den arabischen reichen Händlern (Kapitel 5).

Der *dritte Teil* zeigt dann, wie die Befreiungstheologien in den heutigen Glaubensgemeinschaften auf diese ursprünglichen Ansätze der Religionen zurückgreifen, um die lebensgefährliche Verschärfung der sozio-ökonomischen, politischen, psychischen und ökologischen Probleme in der neuzeitlichen Zivilisation zu verstehen und zu überwinden. Kapitel 1 behandelt die christlichen Befreiungstheologien auf allen Kontinenten und international, Kapitel 2 die jüdischen und islamischen sowie buddhistischen Formen befreiender Spiritualität. Daraus werden die interreligiösen Konsequenzen für eine grundlegende Kritik der westlichen Moderne gezogen, die freilich die Kritik der real existierenden Religionen einschließen muss (Kapitel 3).

Im *vierten* und *letzten Teil* geht es auf dieser Grundlage um schon existierende Visionen und konkrete strukturelle und persönliche Transformationen nicht nur im Blick auf ein neues Wirtschaftssystem, sondern auf eine umfassende neue Kultur des Lebens in gerechten Beziehungen jenseits der vom gierigen Geld getriebenen Zivilisation der Moderne.

Teil 1

Strukturelle, kulturelle und persönliche Gier in Antike und Moderne

»Gewinn ist unersättlich gierig.«
(*áplaeston kerdos*)
Pittakos von Mytilene, einer der »Sieben Weisen
des Altertums«.³

1 Logik, Spiritualität und Strukturen der Geldökonomie

Heute erleben wir die Finanzmärkte als die herrschende Macht unserer Zivilisation. Aber dies ist nur der bisherige Höhepunkt einer Entwicklung, die vor etwa 3000 Jahren begann. Schauen wir zuerst auf die wirtschaftlichen Aspekte, im nächsten Kapitel auf Politik und Kultur.

Geschichte der Arbeitsteilung und des Geldes

Die Entwicklung beginnt lange vor unserer Zeitrechnung, mit dem Entstehen größerer arbeitsteiliger Gesellschaften, in denen der Tausch von Gütern und Dienstleistungen schließlich mit Geld vollzogen wurde. Für diese Arbeitsteilung war soziale Koordination nötig. Die Produktion und Verteilung von Gütern musste nämlich organisiert werden, um die Grundbedürfnisse der Menschen zu befriedigen. Zu unterscheiden sind sieben Phasen der sozialen Koordination der Arbeitsteilung, die sich aber immer wieder auch überlappen.⁴

Die Entwicklung der Arbeitsteilung

- *Stammesgesellschaften* (3500 v.u.Z., aber immer auch parallel zu den weiteren Epochen), die nomadisch oder agrarisch sein können. Hier wird die Arbeitsteilung nach den jeweiligen Sitten koordiniert.
- *Archaische Gesellschaften* (etwa 3000 bis zum 8. Jahrhundert v.u.Z.). Hier entstehen Städte, die agrarische Gemeinschaften, aber auch wandernde Stämme von sich abhängig machen. Erste Großreiche entstehen, zumeist verbunden mit Bewässerungssystemen, die von großen Arbeitsheeren

für die Landwirtschaft aufgebaut werden. Hier koordinieren Palast und Tempel die Arbeitsteilung, z.T. schon mit Geld, das aber noch nicht in täglichen Transaktionen verwendet wird.

- *Gesellschaften, in denen Geld-Privateigentums-Ökonomien das tägliche Leben zu bestimmen beginnen* (8.–4. Jahrhundert v.u.Z.). In dieser Periode taucht zinstragendes Geld und privates Eigentum in Europa und Asien auf. Die soziale Koordination der Arbeitsteilung über Märkte entsteht. Spaltung der betroffenen Gesellschaften ist die Folge.
- *Gesellschaften mit Sklaverei und Leibeigenschaft* (6. Jahrhundert v.u.Z. bis 13. Jahrhundert u.Z.). Städte und Landadel dominieren die agrarische Produktion durch Großgrundbesitz (Latifundien) und erweitern ihr Grundeigentum und ihren Sklavenbestand durch Verschuldungsmechanismen.
- *Der Frühkapitalismus* (seit dem 14. Jahrhundert) erweitert systematisch die soziale Koordination der Arbeitsteilung durch Märkte. Die Herrschaft der Städte über die ländlichen Gebiete intensiviert sich.
- *Der industrielle Kapitalismus, verbunden mit dem klassischen Liberalismus* (seit dem späten 18. Jahrhundert) ist mit seiner Fabrikproduktion durch wachsende Spezialisierung im Arbeitsprozess charakterisiert. Die Arbeitenden sollen kein Gesamtprodukt schaffen, um durch erhöhte Produktivität einen möglichst hohen Gewinn für die Kapitaleigner zu erzielen. Die geldvermittelte Koordination über den Markt bestimmt immer mehr Lebensbereiche.
- Der Höhepunkt dieser Periode ist der heutige *Finanzkapitalismus*. Er unterwirft den gesamten Produktionsprozess, die wissenschaftlich-technische Entwicklung, die Politik ebenso wie die Befriedigung der lebensnotwendigen Grundbedürfnisse dem einen Ziel: der Maximierung der finanziellen Gewinnsteigerung über einen totalitär werdenden kapitalistischen Markt.

Werfen wir einen kurzen Blick auf einige Hauptzüge dieser Entwicklung.

Stammesgesellschaften

In den alten Stammesgesellschaften gab es keine speziellen Institutionen für die soziale Koordination der Arbeitsteilung. Sie waren so klein, dass die Koordination durch gegenseitiges Einvernehmen und traditionelle Regeln vollzogen werden konnte. Ihr einziges Ziel war die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Gemeinschaft und ihrer Mitglieder. Der Austausch von Gütern geschah nicht kommerziell, durch Handel, sondern durch gegenseitiges Schenken oder zeremonielle Praktiken. Es herrschte Familien- und Clansolidarität. Das Tauschen unter den Stammesgesellschaften war nicht sehr ausgedehnt, vielmehr beschränkt auf Luxusgüter und Keramik, meist in der Form von gegenseitigen Geschenken.

Archaische Gesellschaften

Archaische Gesellschaften in der Form von Stadtkönigtümern und Imperien institutionalisierten die soziale Koordination der Arbeitsteilung. Diese Institutionen hatten mit Eroberung und Verwaltung zu tun. So bildeten Militärs und Verwalter eine neue Klasse, die die Arbeit der Viehzüchter und Bauern ausbeutete. In diesem Umfeld wurde das Geld erfunden, allerdings noch nicht in der vom Markt bestimmten Form.⁵

Schulden und Geld tauchten zur gleichen Zeit auf. Darum ist die Geschichte der Schulden identisch mit der Geschichte des Geldes. Ihr Beginn liegt in Mesopotamien. Hier bestimmten Tempel und Paläste über die Ökonomie. In ihnen und für sie waren tausende Priester und Beamte tätig, daneben Handwerker sowie Bauern und Hirten, die die großen Ländereien bewirtschafteten. Um das Ganze zu verwalten, entwickelten die Tempelbeamten ein einheitliches Berechnungssystem. Die Grundwährung war der Silberschekel, dem ein Scheffel Gerste entsprach – ungefähr 36 Liter/kg. Ein Sechzigstel davon, genannt *mina*, war berechnet als Maß für die Getreideration der Tempelarbeiter. Sie erhielten zwei

minas pro Tag, d.h. 60 für die 30 Tage eines Monats. *Geld fungierte hier also zunächst als reine Berechnungseinheit für Ressourcen.*

Die Tempelbeamten nutzten dieses System aber *auch für die Kalkulation von Gebühren, Mieten, Pachten und Darlehen/Krediten.* Die Silberwährung bestand nicht aus Münzen, sondern aus rohen Barren. Sie wurde also nicht als Geld in unserem Sinn behandelt, so dass man damit die Güter des täglichen Gebrauchs hätte bezahlen können; das Silber lagerte vielmehr in den Schatzkammern der Tempel und Paläste. Entsprechend mussten auch die Darlehen nicht etwa in Silber zurückgezahlt werden. Bauern z. B., die handwerkliche Produkte auf Kredit erhalten hatten, zahlten die in Silber kalkulierten Schulden mit Getreide aus ihrer Ernte zurück, ebenso Handwerker, die Nahrungsmittel auf Kredit erhalten hatten, mit Produkten ihrer Arbeit. Auch die entstehenden Märkte wickelten ihre Geschäfte über Kredit ab. Kaufleute, insbesondere im Fernhandel, gehörten zu den wenigen Menschen, die z.T. Silber in ihren Transaktionen verwendeten. Aber für den täglichen Bedarf lebten sie wie die anderen auf Kredit.

Durch die Entwicklung der archaischen Gesellschaften wurden die Wirtschaftsformen der Stammesgesellschaften nicht zerstört, sondern die Städte und Imperien setzten sich gleichsam parasitär darauf und verlangten Tribut. Die Städte produzierten noch keine Güter für die ländlichen Gebiete, sondern entwickelten für sich selbst neue Funktionen, nämlich militärische, administrative und künstlerische. Kommerzielle Beziehungen waren in diesen archaischen Gesellschaften eher marginal. Zumeist handelte es sich um Fernhandel (z. B. zwischen Ägypten und China) mit Luxusgütern.

Es ist historisch nicht gesichert, seit wann Kredite mit *Zinsforderungen* verbunden wurden. Sie tauchten jedenfalls zuerst in den mesopotamischen Stadtkönigtümern auf.⁶ Wahrscheinlich kamen Tempelbeamte im Zusammenhang mit dem *Karawanenhandel* auf die Idee. Dieser Handel war wichtig, weil die fruchtbaren Täler von Euphrat und Tigris Überschüsse an Getreide und anderen Nahrungsmitteln, aber auch – aufgrund der Weidewirtschaft – an Wolle und Leder produzierten. Auf der anderen Seite fehlten Steine, Holz, Metalle einschließlich des als Geld benutzten Silbers. Die Tempel waren die entscheidenden Wirtschafts- und Handels-

zentren. Durch Zins auf die Vorfinanzierung des Handels sicherten sich deren Beamte ihren Anteil am Profit der Kaufleute.

Bald tauchten aber nicht nur kommerzielle Kredite, sondern auch *Verbraucherkredite gegen Zins* auf. Ungefähr ab 2700 v.u.Z. scheint es Praxis geworden zu sein, dass örtliche Beamte oder reiche Kaufleute z.B. an Bauern zinsbeladene Kredite vergaben, wenn diese durch eine schlechte Ernte in Not geraten waren und ihr Saatgut aufessen mussten, um nicht zu verhungern. Dafür mussten sie alles, was sie hatten, sogar die eigene Familie, verpfänden für den Fall, dass sie den Kredit nicht zurückzahlen konnten. Viele Bauern verloren so ihre Felder, bevor ihre eigenen Knechte, ihre Kinder, ihre Frauen und schließlich sie selbst in die Schuldklaverei bei den Gläubigern gehen mussten.

Die Folge war, dass nach Dürreperioden eine große Anzahl von Bauern in diese Situation kam. Viele von ihnen flohen, gründeten Banden, Ländereien lagen brach, und die Gesellschaft war nicht nur gespalten, sondern am Rand des sozialen Zusammenbruchs. In dieser Situation reagierten die Könige mit generellen *Schuldenerlassen für die Konsumkredite* (nicht für die kommerziellen). Das ist insbesondere für die Situation der Thronbesteigung neuer Könige belegt, die sich auf diese Weise die Gefolgschaft der Einwohner des Landes sichern wollten. Die Schuldklaven durften wieder auf ihre Ländereien und zu ihren Familien zurückkehren. Bei den Sumerern hieß dies *amargi*, »Erklärung der Freiheit«. Es ist der früheste Beleg für das Wort Freiheit in irgendeiner der uns bekannten Sprachen. Wörtlich übersetzt bedeutet es »Rückkehr zur Mutter«.

In der Forschung wird die Meinung vertreten, dass die Könige solche Schuldenerlasse aufgrund ihres Gottmenschentums beschließen konnten. Sie schufen die Gesellschaft neu. Die Tora, das Gesetzbuch des antiken Israel, hat später diese willkürlichen Handlungen der Könige in einen periodischen Rechtsanspruch umgewandelt (Sabbat- und Jubeljahr).

Das Eindringen von Geld und Privateigentum in das tägliche Leben

Eine grundlegende Veränderung in der Art des Wirtschaftens und der sozialen Koordination der Arbeitsteilung geschah mit dem *Eindringen von Geld und privatem Eigentum in das tägliche Leben*. Jetzt wurde auf den Märkten beim Tauschhandel Geld eingesetzt. Diese *neue Wirtschaftsform* breitete sich ab dem 8. Jahrhundert v.u.Z. im Raum zwischen Mittelmeer und China rasant aus. Wie kam es dazu?

Geld in staatlichen Zusammenhängen (nicht in regionalen menschlichen Wirtschaftsbeziehungen) war, wie gesagt, ursprünglich eine Berechnungseinheit auf der Basis von »thesauriertem« – also als Schatz gehaltenem – Edelmetall (Gold, Silber und Bronze). Diese Metalle wurden auch im Fernhandel benutzt, nicht aber von den einfachen Leuten in ihren täglichen Zusammenhängen. Dies änderte sich seit dem 8. Jahrhundert v.u.Z. Wieso? Diese Periode erlebte eine nie dagewesene Steigerung militärischer Gewalt. Es handelte sich aber nicht mehr um aristokratische Helden, die den Krieg bestritten, sondern um trainierte Soldaten und Söldner. Am bekanntesten sind die griechischen Hoplitzen und ihre Phalanx-technik in Griechenland. Dieser neue Typ von Soldaten musste entlohnt werden. Der wichtigste Lohn war die Beute. Dazu gehörten Edelmetalle, die auch leicht transportabel waren. Sie zirkulierten wohl zunächst einfach in kleinen Stücken. Um 600 v.u.Z. kamen dann Staaten fast gleichzeitig in Lydien, Indien und China darauf, Edelmetalle als Münzen zu prägen. Eine Theorie über die Entstehung des Münzgeldes in Lydien sagt ausdrücklich, dass dieses zur Bezahlung von Söldnern erfunden wurde. Durch solche neuen praktikablen Währungen wurden auch die lokalen Märkte vereinheitlicht, sodass zunehmend Geld auch von der gesamten Bevölkerung für alltägliche Transaktionen in den nun sich ausbreitenden Märkten benutzt wurde.

Das heißt: *Sowohl durch den Staat vereinheitlichte Märkte als auch Bargeld sind Kinder des Krieges*. Nimmt man dazu die Veränderung der Sklaverei hin zu einer Verwandlung der Schuldklaven in eine käufliche Ware, so versteht man die Formel: *Militär-Münzgeld-*

*Sklaverei-Komplex.*⁷ Diese Entwicklung lässt sich sowohl im Mittelmeerraum (Griechenland und später Rom) wie in Indien und China beobachten. Für Griechenland ist sie besonders gut belegt.⁸ Hier ist die erste große Schuldenkrise bereits vor der Einführung des Münzgeldes zu beobachten. 594 v.u.Z. schafft Solon in Athen zu ihrer Lösung die Schuldknechtschaft ab.

In Griechenland wird das Münzgeld dann wichtig zur Aufrechterhaltung der freien Bauernschaft, insofern ihre Söhne auf diese Weise als Soldaten bezahlt werden können. Es entstand eine Art Kreislauf: Neue professionelle Armeen erbeuten in kriegerischen Auseinandersetzungen einerseits Edelmetalle aus Tempel- und Palastschätzen, Schmuck von Frauen usw. und andererseits Sklaven. Die Sklaven werden in Minen eingesetzt, um weiteres Edelmetall für die Münzprägung zu schürfen. Zuerst wird ungeprägtes, dann geprägtes Edelmetallgeld zur Bezahlung der Soldaten genutzt; dadurch werden die Märkte für die Versorgung der Soldaten stimuliert. In Griechenland wird auch dem Volk Geld gegeben, damit es an Versammlungen und Theateraufführungen teilnehmen kann. Das ganze System funktioniert freilich nur so lange, wie es durch Eroberungen expandieren kann.

Auf dieser Basis entstand nun erst die *Logik des kalkulierenden Tauschens auf Märkten*, die die traditionelle Ökonomie fälschlicherweise generell für menschliches Wirtschaften unterstellt.⁹ Der Austausch von Gütern wurde nun direkt mithilfe der Berechnungseinheit Geld vollzogen. Die Einheit in der Vielfalt von Waren war nun das Geld – freilich nicht als »Ding«, losgelöst vom sozialen Prozess, in dem sein Wert anerkannt wird.¹⁰ So veränderte das Geld auch die Seelen der Menschen. Neben der Kommunikation durch Sprache begannen sie, durch Geldkalkulation zu kommunizieren. Dadurch erhielt das individuelle Ego Vorrang vor Gemeinschaftsbeziehungen.

Das wurde verstärkt durch ein weiteres Element dieser Entwicklung: Gleichzeitig mit dem marktformigen Geld entstand das *Privateigentum* über das persönliche Eigentum hinaus. Das heißt, Eigentum bezog sich nicht mehr nur auf den Tausch im Blick auf Gebrauchswerte, sondern auf den abstrakten Tauschwert, losgelöst vom Gebrauch. Geld und Privateigentum sind auf mehrfache Weise verkoppelt:

Geld ist immer auch Anrecht auf Eigentum.

Privateigentum ist Ausdruck ich-bezogener Exklusivität, es schließt andere aus, trennt das Ich von den anderen.

Geld und Privateigentum verbinden strukturelle und psychologisch-bewusstseinsmäßige Dimensionen, die dann auch entsprechend in den Philosophien und Religionen jener Zeit gemeinsam bearbeitet werden.

Das heißt im Ergebnis: Geld gibt Zugang zum Markt, misst den Tauschwert und gibt Eigentumsrechte. Verbunden mit der Entwicklung von Hierarchien und Klassen beginnen Privateigentum und Geld, wirtschaftliche, soziale und politische Macht von Menschen in den Gesellschaften zu bestimmen.

Wie das Geld an die Macht kam

Um voll zu verstehen, welche Wirkungen das Eindringen von Geld und Privateigentum in das tägliche Leben haben, muss man den Zusammenhang von Tausch und Geld verstehen:

»Jeder Tausch ist eingebettet in andere gesellschaftliche Zusammenhänge, und jeder Tausch besteht in seiner Grundstruktur aus (wenigstens zwei) Tauschpartnern und den Objekten, die getauscht werden. Der ›Markt‹ ist der soziale Ort des Tauschens. Die häufigste Form von Tausch ist das Kaufen (Geld gegen Ware). Da in der reinen Tauschform sich die Tauschsubjekte als Personen und Eigentümer gegenseitig anerkennen, ist deren Verhältnis zunächst gewaltfrei.«¹¹

Man handelt wie auf einem Basar um den Preis, sagt am Ende Ja oder Nein – ich will kaufen oder verkaufen oder eben nicht.

Wie es allerdings neben der direkten Gewalt des (militärischen) Raubes zu struktureller Gewalt kommt, zeigt die Unterscheidung zwischen Besitz und Eigentum. Besitz ist einfach das faktische »Haben« einer Sache. Dabei ist noch gar nicht gesagt, ob man sie »zu Recht« hat oder nicht. Eigentum hingegen ist der gegenseitig anerkannte Besitz. Diese Anerkennung kann zwischen Personen

einvernehmlich hergestellt werden. Anders bei der staatlich-rechtlichen Garantie der Eigentumsrechte. Hier wird Gewalt angewendet, wenn diese Rechte nicht anerkannt werden. Hier liegt deshalb keine Anerkennung des Anderen als konkreter Person vor, sondern nur als eines durch Gewalt geschützten Eigentümers. Nach John Locke, dessen politische Philosophie die Verfassungsgebung vieler Länder beeinflusst hat, hat der Staat keine andere Aufgabe als den Schutz des Eigentums. Dabei setzt er ausdrücklich voraus, dass Privateigentum durch die mit Geld verbundenen Prozesse ungleich verteilt ist.¹²

Die aktuelle Brisanz dieser Erkenntnis wird erst deutlich, wenn man die Verbindung des Privateigentums mit dem Geld beachtet. Geld stellt eine neue, einzigartige und nicht ableitbare Sozialstruktur dar. Man kann sich keine große miteinander tauschende Bevölkerung ohne Geld vorstellen. Seine Bedeutung wird durch einen sozialen Prozess hervorgebracht, und man kann dies nur verstehen, wenn man wahrnimmt, wie man selbst durch Geldnutzung an diesem sozialen Prozess teilnimmt.¹³ Der soziale Ort des Geldes ist eine Bevölkerung, die Tauschstrukturen unterhält – und nicht etwa einzelne Individuen. Im Tausch wird ein Gut zur verkäuflichen Ware (gegen Geld eintauschbares Gut). Die Tauschstruktur bei Geldverwendung wird nun zum Kaufakt aus der Perspektive des Käufers, des Geldbesitzers, zum Verkauf aus der Perspektive des Warenbesitzers. Unter einem Markt ist dann eine durch das Geld organisierte Population von Kaufakten zu verstehen. Getauscht wird immer nach einem Maß (Zahl und Maßeinheit, z. B. 1 kg Kartoffeln gegen 2 Liter Milch). Innerhalb der Geldwirtschaft zählt nur noch die reine Quantität. Dabei müssen der Waren- und der Geldbesitzer in der Bedeutung der Geldeinheit übereinstimmen. Geld beruht also nur auf der gegenseitigen Anerkennung, es hat eine zirkuläre Struktur. Beide rechnen in der gleichen Einheit, dieses Rechnen macht den ganzen Inhalt des Kaufaktes aus. Tatsächlich verwandelt der Kaufakt die Tauschpartner für die Zeit des Verhandels in bloße Rechenautomaten, die ihr übriges Denken und Fühlen völlig preisgeben. Ein Käufer in einem Kaufhaus ist in der Regel nicht an der sozialen Situation der Verkäuferin interessiert, sondern nur am Preis.

Also ist Geld nicht als ein Ding anzusehen, sondern als eine Weise zu denken und sich auf andere zu beziehen – ganz analog zur Sprache. Geld und Sprache haben eine ähnliche Struktur: In ihnen kommunizieren wir als Beteiligte, wir können sie uns nicht als Objekt gegenüberstellen.

Nun ist aber anders als beim Ware-Ware-Tausch in der Geldwirtschaft der Geldbesitzer in einer privilegierten Position gegenüber dem Warenbesitzer. Der Geldbesitzer darf davon ausgehen, dass sein Geld auf dem Markt grundsätzlich anerkannt wird. Der Warenbesitzer hingegen muss um die Anerkennung seiner Ware am Markt erst ringen. Kommt es nicht zu einer Nachfrage, ist er vom Markt ausgeschlossen. Die *allgemeine Funktion des Geldes* erscheint also als *Ausschlussprinzip vom Markt*. In der Geldwirtschaft liegt eine strukturelle Asymmetrie. »Die einzige Sicherheit gegenüber dem im Kaufakt selbst liegenden objektiven Risiko ist nur eine möglichst hohe Geldsumme.« Dies ist damit »ein objektiver Grund zur Ableitung der Geldgier und des Zinses«. ¹⁴

Damit sind wir an einer *ersten Schlüsselstelle unserer Frage nach dem »gierigen Geld«* angekommen. Gier ist offenbar nicht nur in einem moralischen Mangel von einzelnen Individuen begründet, also ein rein subjektives Phänomen, sondern sie hat Wurzeln in der marktförmigen Geldwirtschaft selbst. Es gibt offenbar eine objektive Basis für das Entstehen der Gier, grenzenlos Geld anzuhäufen, nämlich die Gefahr, vom Markt ausgeschlossen zu sein. Gier gründet also im komplexen *Problem der Unsicherheit*, die der Geld-Marktwirtschaft zwischen Individuen eigen ist. Für solche Marktindividuen, die nicht von einer sich gegenseitig stützenden Gemeinschaft und der darin eingebetteten Wirtschaft getragen sind, drängt Geld nach mehr Geld. ¹⁵

Wenn also der geldvermittelte Markt nicht nur ein zusätzliches Phänomen neben der eigentlichen Selbstversorgungswirtschaft ist wie in den archaischen Zeiten, sondern immer mehr Bereiche des alltäglichen Lebens erfasst, breitet sich auch diese Unsicherheit und das Streben nach möglichst viel Geld aus – zusätzlich zu der Unsicherheit der kriegerischen Zeiten, in denen sich der ganze Wandel vollzog. Nimmt man noch hinzu, dass die Imperien zunehmend auch den Tribut, die Abgaben der Untertanen, in Geld

fordern, versteht man den Druck, der sich auf die kleinbäuerlich produzierenden Familien legt. Da auch in der Geld-Marktwirtschaft, anders als in der gemeinschaftlichen Versorgungswirtschaft, letztlich jeder auf sich selbst gestellt ist, verstärkt sich verständlicherweise auch das Konkurrenzverhalten und die Ichbezogenheit des zum Privateigentümer werdenden Menschen.

Gekoppelt an das staatlich durchgesetzte Recht des Geldeigentums wird so die Grundlage der Herrschaft des Geldes deutlich. Geld hat eine vielfältige Struktur: Es ist Rechnungseinheit und zugleich Gegenstand zur Definition von Eigentumsrechten. Die Kaufmacht des Geldbesitzes kann von anderen Machtverhältnissen in einer Gesellschaft (heute der Politik, den Medien usw.) überlagert werden. Das ist aber nur möglich, wenn die Vielen in einer Gesellschaft sich diesen Machtverhältnissen unterordnen.

Im Zusammenhang des allgemein stimulierten Strebens nach mehr Geld können nun die Stärkeren unter den Konkurrierenden Mechanismen installieren, die die Geldvermehrung verstetigen, d.h. *die Gier institutionalisieren*. Dazu boten sich schon existierende Institutionen an, die man mithilfe der Geld-Privateigentums-Wirtschaft verschärfen konnte: Zins, Sklaverei und imperialer Tribut.

Die eine Institutionalisierung der Gier nach grenzenloser Geldakkumulation ist der *Zins*. Oben haben wir gesehen, dass die Praxis des Zinsnehmens schon vor Entstehung der marktförmigen Geld-Privateigentums-Wirtschaft entwickelt wurde. Nun aber verschärfte sich der Charakter dieser Praxis durch das sich ausbreitende Klima der kalten, kalkulierenden Quantifizierbarkeit bis hinein in das tägliche Leben. Ein Schuldner musste mehr als das Entlehene zurückzahlen, ursprünglich vor allem im Blick auf Saatgut, wenn das eigene nach schlechter Ernte nicht ausreichte. Er musste dafür auch sein Land als Pfand einsetzen. Konnte er nicht zurückzahlen, verlor er sein Land und musste als Schuldklave für den Gläubiger arbeiten. So wirkten Geld und privates Eigentum zusammen und führten zum zunehmenden Landverlust der freien Bauern und zur persönlichen Schuldklaverei. Auf der anderen Seite konnten Gläubiger mehr und mehr Land, Geld und Schuldklaven ansammeln. Das haben Forscher »die Entstehung der antiken Klassengesellschaft« genannt.¹⁶ So führten die neuen

wirtschaftlichen Instrumente Geld und Privateigentum in der archaischen Periode zur vertieften Spaltung der Gesellschaften.

Sklaverei und Leibeigenschaft

Noch bildeten nicht die Kaufleute und Banker die herrschende Klasse, sondern zum einen die, die durch ihre Position in der Lage waren, von den königlichen und imperialen Tributen zu profitieren, und zum anderen die, die durch die neuen Verschuldungsmechanismen ihren Grundbesitz und die Anzahl ihrer persönlichen Sklaven vermehren konnten. Diese Machtkonstellation führte zur Periode der *Gesellschaften mit Sklaverei und Leibeigenschaft*. Neben die traditionelle kollektive Zwangsarbeit – wie beispielsweise beim Bau von Monumenten in Ägypten – trat so mit der neuen marktformigen Geld-Privateigentums-Ökonomie die individuell-persönliche Sklaverei. Das beinhaltete zwei wichtige Veränderungen:

- Traditionell kamen Eroberer von außerhalb und unterwarfen eine Gruppe oder ein Volk – wie im Fall der Versklavung der Hebräer durch die Ägypter oder der Unterwerfung nahe wohnender Bauern durch Stadtkönigtümer. Nun aber führten diese Mechanismen (Geld, Zins, Privateigentum, Markt) zur Entsolidarisierung unter den Bauern: Einige konnten Reichtum akkumulieren, andere verloren Land und Freiheit. Geld und Privateigentum führten zur Individualisierung.
- Sklavinnen und Sklaven wurden zum persönlichen Eigentum. Ihre soziale und kulturelle Identität wurde zerstört. Sie wurden entmenschlicht.

Seit dem 4. Jahrhundert v.u.Z. breitete sich die marktformige Privateigentums-Geld-Zins-Wirtschaft, verbunden mit persönlicher Sklaverei (Periode 3 und 4 überlappen sich), in den *hellenistischen Imperien* noch stärker aus. Im *römischen Recht* erhielt dann das Privateigentum absoluten Charakter: »Herrschaftseigentum ist das Recht, seine Sache zu gebrauchen und zu missbrauchen/verbrauchen/zerstören, soweit es sich mit der *ratio* (das heißt hier: mit der Logik des Gesetzes) verträgt«. ¹⁷ Die hellenistischen Weltreiche

und das Imperium Romanum verbanden die traditionelle politisch-militärische Herrschaft mit der marktformigen Geld-Privateigentums-Wirtschaft auf totalitäre Weise.

In der hellenistisch-römischen Kultur erreicht auch ein anderes, mit dieser Entwicklung verbundenes Phänomen seinen Höhepunkt: das Patriarchat, die Männerherrschaft. Sie begann zwar schon früher, aber verschärft sich durch die Verbindung mit der neuen Ökonomie. Anscheinend waren es Angehörige des Kurganvolkes aus den eurasischen Steppen, die um 4400 v.u.Z. in Ost- und Südeuropa einfielen.¹⁸ Sie gründeten ihre Macht auf Viehzucht und auf die militärische Überlegenheit ihrer Reiter. Sie überwältigten die früheren agrarischen, matriarchal ausgerichteten Kulturen. Ungefähr gleichzeitig entwickelten sich im Vorderen Orient stark hierarchische Gesellschaften auf der Basis von Bewässerungssystemen. Das Eindringen von Geld und Privateigentum in das tägliche Leben verstärkte die männliche Herrschaft, weil nur Männer Eigentum besitzen durften und so die politische Macht auf sich konzentrieren konnten.

Im alten Griechenland z. B. herrschte der Hausvater, bezeichnenderweise *despotes* genannt, über Sklaven, Frauen und Kinder. Als Eigentümer hatte er die Freiheit und Muße, sich mit den anderen Männern als Bürger (*polites*) auf der Agora, dem Zentrum der Stadt, zu treffen und über die Angelegenheiten der Gemeinschaft zu entscheiden. Im Römischen Reich hieß Eigentum *dominium*. Das trifft den Kern der Sache: Privateigentum als Herrschaft. Der Hausvater (*dominus*) herrscht über die Mitglieder des Haushalts und den häuslichen Besitz. Seine Macht über die Großfamilie und die Tiere schließt die Entscheidungskompetenz über Leben und Tod ein. Auf dieser Basis ruht in der Spätzeit des Imperium Romanum auch die absolute Macht des Kaisers.

Blicken wir auf die gesamte Entwicklung bis zum Römischen Reich, können wir feststellen: Die soziale Koordinierung der Arbeitsteilung führte über die Jahrhunderte zu verschiedenen Organisationsformen. Nach Gegenseitigkeit und Solidarität in den Stammesgesellschaften entwickeln sich schließlich im Zusammenhang mit Geld und Privateigentum Strukturen, in denen die arbeitenden, produzierenden Menschen – insbesondere in der Land-

wirtschaft – systemisch ausgebeutet werden. Im Zusammenhang mit diesen strukturellen Prozessen verändert die neue Wirtschaftsweise auch die Seelen und das Denken der Menschen. Außer durch Sprache und Kooperation zu kommunizieren, beginnen sie zu kalkulieren. Das schließt die Kalkulation der anderen als Konkurrenten ein. Im Zusammenhang mit dem gierig werdenden Geld wird auch die Gier in den Menschen stimuliert. Das männliche, kalkulierende, ego-bezogene Geldsubjekt breitet sich aus. Die entstehenden Probleme sind also nicht nur struktureller, sondern psychologischer, spiritueller und kultureller Art.

Wir werden später sehen, wie Religionen und Philosophien diese Entwicklungen interpretierten, zum Teil Widerstand leisteten und sogar Widerstandsbewegungen verschiedener sozialer Gruppen unterstützten. Vor allem verwarfen sie einhellig das Zinsnehmen. Das änderte sich radikal in der Moderne. Angesichts der Fragestellung dieses Buches überspringe ich die Jahrhunderte des Mittelalters und wende mich direkt der neuzeitlichen Phase der Geldzivilisation zu.

Die Zeit des Frühkapitalismus

Mit dem 13./14. Jahrhundert u.Z. begann eine »Große Transformation«.¹⁹ Der Markt eroberte einen Bereich des Lebens nach dem anderen. Der grundlegende Schritt dazu war die *Privatisierung des Bodens* durch Einzäunungen (*enclosures*). Dadurch wurde die Landwirtschaft der Arbeitsteilung unterworfen. Ein weiteres neues Element bestand darin, dass die Städte auch für die ländlichen Gebiete zu produzieren begannen. Stadt und Land produzierten je fertige Produkte für den Tausch. Beider Produkte wurden in einen von Kaufleuten koordinierten Markt integriert. Das führte zu einer Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion, aber auch zu einer Monetarisierung der Beziehungen unter den Menschen: Aus Nachbarn wurden Vertragspartner oder Lohnabhängige. Menschen verkauften ihre Zeit und Arbeitskraft, statt sie mit anderen zu teilen. Man begann, die Menschen und alles um sie herum in finanziellen Kategorien anzusehen. Alles wurde handelbar. Alles bekam einen Preis.

Das waren keine Fragen des Geschmacks – sie bestimmten vielmehr über Tod und Leben. Geldeigentümer hatten größere Macht am Markt als die Produzierenden, weil diese darauf angewiesen waren, ihre Produkte zu verkaufen. Sie lebten von Gnaden der Geldbesitzenden und konnten von diesen u. a. durch Spekulation manipuliert und sogar erpresst werden. Das Gleiche galt für die Lohnabhängigen. Diese konnten erwerbslos gemacht werden. So hatte das Geld die Macht auszuschließen. Das führte zu einer strukturellen Unsicherheit im Leben insbesondere der Kleinbauern und der Lohnarbeiter/innen. Die marktvermittelte Koordination der Arbeitsteilung machte die Angst zu einer ständigen Begleiterin der Arbeitsbeziehungen.

All dies wurde verschärft und systematisiert durch die epochale *Erfindung der doppelten Buchführung* in den oberitalienischen Bank- und Handelsstädten, vor allem in Venedig, Genua und Florenz. Sie breitete sich seit dem 14. Jahrhundert aus und wurde im 15. Jahrhundert von dem Franziskanermönch Luca de Burgo erstmalig und vom venezianischen Mönch Luca Pacioli in seinem Werk *Summa de Arithmetica, Geometria, Proportioni et Proportionalita* umfassend dargestellt. Alles wurde nun nach Soll und Haben, nach Kosten (*input*) und Ergebnis (*output*) kalkuliert – mit dem Zweck, maximalen Gewinn zu erzielen. Dies war aber nicht nur eine Sozialtechnik, sondern entwickelte sich gleichzeitig mit einem neuen Weltbild. Die Welt wurde als Funktionsmechanismus verstanden.²⁰ Das Nutzenkalkül folgte der Zweck-Mittel-Rationalität, die zur charakteristischen Denkform der europäischen Moderne wurde und inzwischen die ganze Welt beherrscht. Nicht nur (meist männliche) Unternehmer, Banker und Investoren folgen ihr heute, sondern alle fragen: »Rechnet sich das für mich?«

Die Frage der *strukturellen, kulturellen und persönlichen Gier* erfährt einen dramatischen Wandel. Als in der Antike diese vieldimensionale Gier im Zusammenhang der Geld-Privateigentums-Marktwirtschaft ihre erste Ausprägung fand, entwickelte sich in Religionen und Philosophien sowie im allgemeinen Bewusstsein ein breiter Widerstand. Ja, es gab diese Gier, aber sie wurde moralisch verworfen – bis hin zu ihrer Charakterisierung als einer der Todsünden, wie wir noch ausführlich in Teil 2 untersuchen wer-

den. Nun aber drehte sich der Spieß um – bis schließlich Jeremy *Bentham* und Adam Smith Gier und Egoismus zur Tugend und zum eigentlichen Motor des Wirtschaftens erklärten. Der Mechanismus der ständigen Re-Investierung gemachter Gewinne in neue Projekte, um wieder höhere Gewinne zu erzielen, schuf eine zwanghafte Akkumulationsmaschine. Geld, das ständig neu investiert wird, um es zu vermehren, heißt *Kapital*. Kapital ist nicht gleich Geld, sondern eben Geld, das zur Vermehrung von Geld investiert wird. Es kann auch gerinnen zu fixem Kapital wie Maschinen, die auch der Akkumulation dienen. Mit anderen Worten: Der Begriff »gieriges Geld«, der auf den ersten Blick fehl am Platze zu sein scheint, weil wir das Wort gierig als eine menschliche Eigenschaft verstehen, beschreibt präzise *das Wesen des Kapitals*. Kapital ist gieriges, ständig auf Akkumulation drängendes Geld oder in Geld gemessenes Vermögen, Gewinn, der unersättlich nach mehr Gewinn dürstet. Darum ist der Begriff *Kapitalismus* für das Wirtschafts- und Gesellschaftssystem der Moderne präzise und völlig angemessen. Marktwirtschaft, von der heute gern gesprochen wird, ist dagegen ein undeutlicher, verschleiender Begriff, um das Wort Kapitalismus zu vermeiden. Denn Märkte können auch einfach z.B. lokale Tauschmärkte sein – sogar unter Verwendung aller Arten von Geld, aber eben nicht warenförmiges, auf Vermehrung angelegtes Geld. Zur genauen Bezeichnung des heute herrschenden Wirtschaftsmodells könnte man allenfalls »kapitalistische Marktwirtschaft« sagen.

Martin Luther beschreibt dieses Phänomen in der Phase des Frühkapitalismus als »fressendes«, »gefräßiges« Kapital:

»Deutschland wird mitsamt seinen Fürsten und Herren, mit Land und Leuten den Wucherern zu leibeigen werden! Hat doch der Wucher in diesen letzten zwanzig, ja zehn Jahren bei uns derart um sich gegriffen, dass einem, wenn man es ein wenig näher betrachtet, das Herz darüber stehen bleiben möchte. Und noch steigt, frisst und schlingt er ohne Unterlass weiter; je länger, desto gräulicher ... Wer also jetzt zu Leipzig hundert Florin hat, der nimmt jährlich vierzig [zusätzlich als Zins.], das heißt, einen Bauern oder Bürger in einem Jahr gefressen. Hat er tau-

send Florin, so nimmt er jährlich vierhundert, das heißt einen Ritter oder reichen Edelmann gefressen. Hat er zehntausend, so nimmt er jährlich viertausend, das heißt, einen großen, reichen Grafen in einem Jahr gefressen. Hat er hunderttausend, wie es bei den großen Händlern sein muss, so nimmt er jährlich vierzigtausend, das heißt, einen großen reichen Fürsten in einem Jahr gefressen. Hat er zehn hunderttausend, so nimmt er jährlich vier hunderttausend, das heißt einen großen König in einem Jahr gefressen. Und er leidet darüber keine Gefahr, weder an Leib noch an Ware; er arbeitet nicht, sondern sitzt hinter dem Ofen und brät Äpfel. Also kann so ein Stuhlräuber bequem zu Hause sitzen und in zehn Jahren eine ganze Welt fressen.«²¹

Was hätte Luther wohl heute geschrieben?

Der industrielle Kapitalismus

Die industrielle Revolution vertiefte die Arbeitsteilung und vergrößerte die Kluft zwischen den Klassen. Die Arbeitsteilung drang nun in den Bereich der Produktion selbst vor. In der Fabrikproduktion produzierten die Arbeitenden nur einen winzigen Teil des Produkts. Das berühmte klassische Beispiel dafür ist die Nadelproduktion in Adam Smiths grundlegendem Werk *Der Wohlstand der Nationen*. Sie wird in 18 verschiedene Operationen zerlegt. Der Schlüssel für diese Produktionsweise ist die Kalkulation der Kosten, um einen möglichst hohen Gewinn für die Kapitaleigner zu erzielen. Diesem Ziel wird alles untergeordnet, insbesondere das Wohl der arbeitenden Menschen. So entsteht der »Manchester-Kapitalismus«, dessen ursprüngliches Kapital wesentlich aus den Gewinnen des Sklavenhandels akkumuliert wurde. Soziale und ökologische Zerstörung begleitet diese Art von Marktkoordination der Arbeitsteilung. Bereits Karl Marx bringt diese Folgen der industriell-kapitalistischen Produktionsweise auf den Punkt, wenn er schreibt: »Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen allen Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.«²²

Karl Marx ist nach Aristoteles mit Abstand der genaueste Analytiker des »gierigen Geldes«, des Kapitals, nun allerdings auf der fortgeschrittenen Stufe der marktförmigen Geld-Privateigentums-Wirtschaft, nämlich dem Industriekapitalismus.²³ Er entwickelt deren seither gültige Formeln: Aus der Relation Ware-Geld-Ware ($W-G-W$) in der Versorgungswirtschaft wird Geld-Ware-(mehr) Geld ($G-W-G^1$) und schließlich im reinen Zins in der kapitalorientierten, um der Akkumulation willen betriebenen Marktwirtschaft Geld-(mehr) Geld ($G-G^1$). Diese Transformation, von der Begierde nach mehr Geld getrieben, interpretiert Marx als Fetischismus. Dadurch werden die gegenseitigen Beziehungen der Menschen in der Gesellschaft verdinglicht.

»Die Phantasie der Begierde gaukelt dem Fetischdiener vor, dass ein ›lebloses Ding‹ seinen natürlichen Charakter aufgeben werde, um das Jawort seiner Gelüste zu sein. Die rohe Begierde des Fetischdieners zerschlägt daher den Fetisch, wenn er aufhört, ihr untertänigster Diener zu sein.«²⁴

Dazu schreibt der buddhistische Ökonom Karl-Heinz Brodbeck:

»Es ist bei Marx bereits früh eine Denkfigur erkennbar, die den Fetischismus als ... Verdunkelung der Vernunft des Menschen zeigt. Der Kapitalismus ist ein Fetischismus des Reichtums, der das ursprüngliche Verhältnis der Menschen zueinander und zur Natur *zerreißt*. Auf einer bestimmten Stufe der historischen Entwicklung hört dieser Fetisch auf zu *funktionieren*; die kapitalistische Form des Reichtums wird zum Hemmnis, und deshalb muss diese Form – wie ein Fetisch – auch gewaltsam zerschlagen werden.«²⁵

Dieser Fetisch erscheint nach Marx im Kapitalismus durch Gewohnheit und Wiederholung wie eine *selbstständige Macht*, die Menschen und Gesellschaft »vom Rücken her« beherrscht. Dabei ist der Zins die reine Form des Fetichs, die Institutionalisierung der Herrschaft der Geldgier.

Zusätzlich zu den strukturellen, kulturellen und persönlichen Dimensionen der Gier in der Antike hilft uns Marx durch seine Analyse des industriellen Kapitalismus, weitere Aspekte zu entdecken:

- Durch den notwendigen materiellen »through-put« bei der industriellen Produktion um der Kapitalakkumulation willen wird die Erde zerstört.
- Durch den giergetriebenen Waren-, Geld- und Kapital-Fetischismus entsteht ein systemischer Zwang, den wir heute vor allem als Wachstumszwang, Konsumzwang usw. erfahren.
- Die Verwandlung der Versorgungs- in die kommerzielle Wirtschaft bedeutet gleichzeitig die Veränderung der Zweckbestimmung der Wirtschaft: Nicht mehr die Befriedigung der Lebensbedürfnisse (des Bedarfs, des Gebrauchswerts) ist das Ziel, sondern die Maximierung des Profits über die Befriedigung der Wünsche im Konsum oder über die Befriedigung der Gier nach grenzenloser Vermehrung des Geldvermögens in Finanzgeschäften (mithilfe des abstrakten Tauscherts).

Der Finanzkapitalismus

Der industrielle Kapitalismus erreicht eine erste natürliche Grenze dort, wo die Bedürfnisse der kaufkräftigen Kunden zunehmend befriedigt sind. Dies ist das Problem der Überproduktion. Mit der Produktion einfacher Güter für unterversorgte Menschen kann man den Profit nicht maximieren, also bleiben vor allem zwei Auswege innerhalb des Kapitalismus: die Stimulierung von künstlichen Konsumwünschen und die Spekulation in der Finanzsphäre. (Eine weitere ist, Kriege zu stimulieren, um über Rüstungsproduktion Gewinne zu realisieren, was ich hier trotz seiner realen Bedeutung ausklammere.)²⁶

Seit den 1970er Jahren ist diese Situation erreicht. Auf der einen Seite eröffnen neue technologische Entwicklungen in der Kommunikationstechnologie fast unbeschränkte Möglichkeiten, die (Konsum- oder Spekulations-)Begierden der Menschen zu manipulieren. Auf der anderen Seite gelingt es den Kapitaleignern, mit

neoliberaler Ideologie Politiker dazu zu bewegen, die Finanzmärkte zu deregulieren.

So entsteht der heutige *finanzmarktgetriebene Kapitalismus*. Er ist der bisherige Höhepunkt der Entwicklungen, die in der Achsenzeit begannen. Und er gefährdet das Leben der Menschheit und der lebenden Kreaturen insgesamt. Die Kapitaleigner, vor allem die Großinvestoren und ihre Agenten, die Banken, Fonds usw. unterwerfen alle Aspekte des Lebens der Logik der maximalen Kapitalakkumulation über den *shareholder value*, den Wertgewinn der Aktionäre. Sie fordern hohe Profite – 25 Prozent und mehr – und setzen so die Realökonomie unter Druck, um jeden Preis Kosten zu sparen. Das Ergebnis ist Hunger für fast eine Milliarde Menschen (d.h. für jeden siebten Menschen) und vorzeitiger Tod für jährlich über 40 Millionen von ihnen, außerdem Massenerwerbslosigkeit, Lohndrückerei und der Versuch, auf jede legale, halblegale und illegale Weise ökologische Kosten auf andere abzuwälzen (Externalisierung) mit der Folge von Klimakatastrophen, Artensterben usw. Sie nehmen Regierungen durch deren Haushaltsdefizite als Geiseln, um an der sozialen Gerechtigkeit zu sparen, sie drohen, ihre Produktionsstätten in Billiglohnländer zu verlagern, wenn sie im eigenen Land angemessene Steuern zahlen sollen, sie nutzen Steuerparadiese, um überhaupt keine Steuern zahlen zu müssen. Die Deregulierung und Liberalisierung der Finanzmärkte hat diese zu Massenvernichtungsmitteln gemacht.

Nicht nur die Zerstörungen in den arm gemachten Gebieten der Welt, sondern die sich immer mehr vertiefende Eurokrise im Zentrum der ökonomischen und politischen Macht zeigt den Wahnsinn des Systems. Als 2007/2008 dem Finanzsystem infolge der grenzenlosen Gier der Finanzspekulantente eine Kernschmelze drohte, übernahmen die Regierungen die Schulden der Marktakteure (insbesondere der Investmentbanken und Versicherungen) in Milliardenhöhe in ihre öffentlichen Haushalte. So mit einem öffentlichen Rettungsschirm ausgestattet, benutzten die gerade vor der Zahlungsunfähigkeit bewahrten Finanzakteure die gestiegenen öffentlichen Schulden (sic!) in geradezu perfider Weise, um nun vor allem die aufgrund ihrer Fehlspekulationen am meisten verschuldeten Länder an den Rand des Bankrotts und damit des

politischen Souveränitätsverlustes zu befördern. Das bekannteste Beispiel ist Griechenland, das gezwungen wurde, gegen seine Bürgerinnen und Bürger härteste Austeritätsprogramme durchzuführen. Gleichzeitig erhöhen »die Märkte« die Zinsen zur Refinanzierung der Staatsschulden und spekulieren gegen den Euro, was die *noch* zahlungsfähigen europäischen Länder zwingt, erneut riesige Summen Steuergelder (die obendrein vor allem auf Arbeits- und nicht Kapitaleinkommen erhoben werden) in Rettungsfonds zu pumpen, um die Stabilität des Euro zu retten. Die Regierungen sagen, das sei nötig, um »das Vertrauen der Märkte« zurückzugewinnen. So lassen die Regierungen die »Märkte«, die nichts anderes sind als die Kapitaleigner und ihre Agenturen, die 25 und mehr Prozent Rendite auf ihr Kapital fordern, nun auch die große Mehrheit der europäischen Bevölkerung verarmen, statt gemeinsam Front gegen diesen Wahnsinn zu machen, die Täter zur Kasse zu bitten und das System zu ändern. Die Finanzmärkte waren offenbar erfolgreich mit ihrer Ideologie, dass der Konkurrenzkampf um immer mehr Geld der höchste Wert für die Menschen ist. All das ist freilich nur möglich, weil die Mehrheit der Menschen noch mitmacht – teilweise sicher aufgrund eines weitverbreiteten Gefühls der Ohnmacht, teilweise aber auch infolge einer gefühlten (Schein-)Plausibilität, da sie selbst – wie die spekulierenden Finanzakteure auch – die Frage nach dem größtmöglichen individuellen Nutzen ebenso als Hauptkriterium für die eigenen Entscheidungen heranzieht. Eine ähnliche Logik wird auch deutlich, wenn wir nun auf die politischen und kulturellen Implikationen dieses Wirtschaftssystems schauen.

Festzuhalten bleibt: Im giergetriebenen Finanzkapitalismus hat die Entwicklung der kommerziellen Koordination der Arbeitsteilung, in der das Mehrprodukt durch die Geldeigentümer abgeschöpft wird, ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht.

2 Politik und Kultur in der modernen Geldzivilisation

Die Politik der Gierökonomie

Eine enge Verbindung zwischen der Geld-Privateigentums-Ökonomie und politischer Macht wurde bereits in der Antike sichtbar – am ausgeprägtesten in den hellenistischen Weltreichen und dem *Imperium Romanum*. Zugleich mit der vertieften Arbeitsteilung und ihrer marktförmigen sozialen Koordination verstärkte der neuzeitliche Kapitalismus den Zusammenhang zwischen Wirtschaft und Politik noch einmal. Der Blick auf die historischen Phasen des kapitalistischen Weltsystems zeigt: Jedes Regime der Anhäufung von Kapital war mit einer politisch-militärischen Territorialmacht verbunden.²⁷

Die Entwicklung des Kapitalismus

- Im *ersten »langen Jahrhundert«* (spätes 15.–16. Jahrhundert) des europäischen Weltsystems verband sich die Kapitalmacht *Genua mit Spanien*. Diese Phase war charakterisiert durch direkten Raub und Genozid, speziell in Lateinamerika. Die Konquistadoren raubten in erster Linie Land und Mineralien, vor allem Gold und Silber, und löschten die dort lebende Bevölkerung nahezu aus. Vor dem Einfall der Europäer (1492) lebten in Südamerika und der Karibik mindestens 70 Millionen Menschen. Ein gutes Jahrhundert später waren davon noch 3,5 Millionen übrig. 95 Prozent verloren ihr Leben.²⁸
- Die *zweite Phase unter niederländischer Hegemonie*, der Merkantilismus (17.–18. Jahrhundert), war gekennzeichnet durch den sogenannten Dreieckshandel. In Afrika wurden

Sklaven gefangen und nach den Amerikas verschifft, wo sie Rohstoffe zu produzieren hatten: Mineralien und z. B. Zucker und Baumwolle. Die Rohstoffe wurden nach Europa transportiert, um dort verarbeitet und in aller Welt verkauft zu werden. In diesem Zusammenhang wurden mehr als 70 Millionen Menschen als Sklaven gefangen genommen. Von ihnen verloren zwei Drittel ihr Leben bei der Gefangennahme und der Überfahrt.

- Die dritte Phase, der *industrielle Kapitalismus, verbunden mit liberalisiertem Welthandel* unter der Vorherrschaft von Großbritannien (Ende 18. bis Anfang 20. Jahrhundert), entwickelte sich auf der Basis von Ressourcen und Kapital, die durch Raub, Sklaverei und Ausbeutung der Arbeitenden in Europa und den Kolonien in den ersten beiden Phasen angesammelt worden waren (Marx: »ursprüngliche Akkumulation«). Die klassische Phase des Industriekapitalismus wurde von der Ideologie des Liberalismus begleitet – ursprünglich konzipiert von John Locke, hundert Jahre später weiterentwickelt von Adam Smith (siehe Kasten »Das neue ökonomische Denken in der Philosophie der Neuzeit«, S. 48ff.). Am Ende des 19. Jahrhunderts nahm dies die Form des Imperialismus der um die Vorherrschaft konkurrierenden europäischen Nationalstaaten an, getrieben vom Interesse der Kapitaleigner, ihre Auslandsinvestitionen für höhere Profite militärisch und politisch abzustützen.²⁹ Das Ergebnis dieser Phase waren die Weltwirtschaftskrise 1929, die beiden Weltkriege und der Faschismus.

In der Folge dieser Katastrophen ging die Vorherrschaft von Europa auf die USA über. Angesichts der wirtschaftlichen und politischen Katastrophe des liberalen Systems sowie angesichts der erstarkten Arbeiterbewegung und der Konkurrenz der sozialistischen Staaten wurde aber auch das *kapitalistische System zum ersten*

Mal sozial gezähmt. In den USA hieß diese Politik »New Deal«, in Deutschland nach dem Krieg »soziale Marktwirtschaft«.

Wie geschah diese Zählung? Kernpunkt der kapitalistischen Entwicklung war und ist die Umwandlung der Produktionsmittel, d.h. von Land, Kapital und anderen Ressourcen, aber auch Arbeitskraft, in privates Eigentum. Diese Produktionsmittel werden konkurrierend und mithilfe von Verträgen in den kapitalistischen Markt eingebracht, mit dem einzigen Ziel der Reichtums- und Machtvermehrung der Eigentümer. Der Staat hat, wie gesagt, die einzige Aufgabe, Eigentum und Verträge zu schützen. Zur Abwehr des Sozialismus seit Bismarck und dann durch den Kampf der Arbeiterbewegung anfänglich in der Weimarer Republik und endgültig in der Nachkriegszeit, verstärkt durch die Konkurrenz mit der kommunistischen Sowjetunion, erhält der Staat nun zusätzlich zu seinen Sicherheits- auch sozialstaatliche Funktionen. Diese Zählung schlägt sich in der Weimarer Verfassung und später im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (GG) nieder. In Art. 14.2 GG heißt es: »Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen.« Art. 15 GG geht noch weiter: »Grund und Boden, Naturschätze und Produktionsmittel können zum Zwecke der Vergesellschaftung durch ein Gesetz, das Art und Ausmaß der Entschädigung regelt, in Gemeineigentum oder in andere Formen der Gemeinwirtschaft überführt werden.« Das Subjekt dieser Sozial- und Wirtschaftspolitik wird in Art. 20.1 GG so definiert: »Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat.« Dieser Sozialstaat sorgt dafür, dass z.B. über ein progressives Steuersystem die im Markt entstehenden ungleichen Einkommen und Vermögen oben abgeschöpft und nach unten umverteilt werden. Für zukünftige Strategien ist entscheidend wichtig zu verstehen, dass die soziale Regulierung der Marktwirtschaft sich nicht einfach »natürlich« entwickelt hat, sondern unter großen Opfern erkämpft wurde und zudem der besonderen politisch-ökonomischen Konstellation nach Ende des Zweiten Weltkrieges geschuldet ist.

Im Blick auf den Einsatz des Militärs *stoppt unser Grundgesetz imperiale Kriege.* Es beschränkt die militärische Gewalt auf den Verteidigungsfall und stellt Angriffskriege und die völkerrechtli-

che Verletzung des Friedens unter verfassungsmäßige Strafe (Art. 26.1 GG). Es bindet außerdem jeden Militäreinsatz an eine Zweidrittelmehrheit des Parlaments und des Bundesrates (Art. 80a.1 GG). Auch diese Errungenschaft kam nicht von selbst, sondern verdankt sich den unendlich leidvollen Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs.

Diese »Zähmung« *des imperialen Kapitalismus* war aber *keineswegs von allen gewollt*. Es lässt sich nachweisen, dass sich die führenden Kräfte der USA von Anfang an bewusst waren, dass sie ihren Reichtum nur mit harter Machtpolitik verteidigen konnten. In der *State Department Policy Planning Study 23* vom 24.2.1948 (verfasst von George Kennan) heißt es:

»... wir besitzen ungefähr 50 Prozent des Reichtums, aber nur 6,3 Prozent der Bevölkerung der Welt ... In dieser Situation ist es unmöglich, nicht der Gegenstand von Neid und Ablehnung zu sein. Unsere reale Aufgabe in der kommenden Zeitperiode wird es sein, ein solches Muster von (Außen-)Beziehungen zu entwickeln, das es uns erlaubt, diese Position der Ungleichheit aufrechtzuerhalten, ohne unserer nationalen Sicherheit zu schaden. Um dies zu tun, werden wir alle Sentimentalitäten und Tagträume aufgeben müssen; und wir werden unsere Aufmerksamkeit überall auf unsere direkten nationalen Ziele konzentrieren müssen. Wir dürfen uns keine Illusionen machen, so als ob wir uns den Luxus des Altruismus und der Weltbeglückung leisten könnten ... Wir sollten aufhören, über vage und – für den Fernen Osten – unrealistische Ziele wie Menschenrechte, das Anheben des Lebensstandards und Demokratisierung zu reden. Der Tag ist nicht fern, an dem wir geradeaus in Begriffen der Macht sprechen müssen. Je weniger wir dann von idealistischen Slogans behindert werden, desto besser.«³⁰

Das zeigt sich schon in der Weltwirtschaftskonferenz von Bretton Woods 1944. Hier schlug der englische Ökonom John Maynard Keynes vor, Institutionen und Politik sollten sich an der europäischen sozialen Marktwirtschaft als Muster für eine Neuordnung der globalen politischen Ökonomie orientieren.³¹ Die USA, nach

der Selbstzerstörung der Europäer aufgerückt zur »Number One«, lehnten seinen Vorschlag ab. Sie wollten den Dollar als Weltwährung und freie Bahn für ihre großen Konzerne. Dies führte schließlich zum Neoliberalismus – mit einiger Nachhilfe. Wie sah diese aus?

Die USA setzte mithilfe der CIA und lokaler Kollaborateure in vielen Ländern des Südens Diktatoren ein – ohne Einspruch von den übrigen westlichen Ländern, oft mit deren Unterstützung. Der erste Fall war Persien, der heutige Iran. 1953 wollte der demokratisch gewählte Premier Mossadegh das Öl zum Nationaleigentum erklären, um die Naturschätze der eigenen Bevölkerung zugute kommen zu lassen. Darauf putschte das Militär gegen ihn mit Unterstützung der USA, setzte den Schah ein, dessen Folterregime dann zum Widerstand und zum Sieg der seither herrschenden Fundamentalisten führte. Die erste und vordringliche Aufgabe der Diktatoren war es, die nationalen Märkte für das internationale Kapital zu öffnen, die zweite, jeden sozialen und politischen Widerstand gegen die damit verbundene Ausbeutung zu unterdrücken. Weitere Beispiele sind u.a. der Kongo (1960), Brasilien (1964), Indonesien (1965/1966) und vor allem Chile (1973). Der Friedensforscher Johan Galtung interpretiert diese Vorgänge als eine Art von Faschismus, als »westliche Zivilisation im Extrem«. Dieser tritt immer dann hervor, wenn das Kapital meint, nicht mehr genug Rendite abzuschöpfen. Die Diktatoren hatten auch die Aufgabe, westliche Produkte auf Kredit zu kaufen und so ihre öffentlichen Haushalte zu verschulden. Sie wurden dazu von speziellen »economic hit men« bearbeitet, wie einer von ihnen, John Perkins, nach seiner Konversion in einem erschütternden Buch beschrieb.³² Die Verschuldung wiederum wurde von den undemokratischen, westlich dominierten Finanzinstitutionen Internationaler Währungsfonds (IWF) und Weltbank (WB) dazu benutzt, die erkämpften sozialen Errungenschaften durch Strukturanpassungsprogramme (SAPs) zu schleifen. Das Resultat: massive Erwerbslosigkeit, Ausbeutung der nationalen Ressourcen und Gewaltzunahme unter den Menschen in den betroffenen Ländern, die teilweise um ihr Überleben kämpfen müssen.

So wurde die mit vielen Opfern erkämpfte und bezahlte Zäh-

mung des Kapitalismus seit den 1970er Jahren zunehmend ökonomisch und politisch ausgehöhlt oder ganz abgeschafft. Das gilt auch für Deutschland, insbesondere was die Ordnung des Grundgesetzes, die Sozialpflichtigkeit des Eigentums, das Sozialstaatsgebot und die Friedenspflicht betrifft. Die Folgen sind bekannt: Zunehmende Erwerbslosigkeit, Verarmung und Ausgrenzung auf der einen und Teilnahme an imperialen Angriffskriegen auf der anderen Seite. Man nennt diese Phase die *neoliberalen*. Sie ist im ökonomischen Bereich gekennzeichnet durch Deregulierung, Liberalisierung und Privatisierung der Weltwirtschaft zum ausschließlichen Ziel der Vermehrung des Eigentums der Kapitaleigner. Hauptakteure sind die transnationalen Konzerne (TNCs), Banken und Fonds, gestützt durch IWF, Weltbank und die Welthandelsorganisation (WTO).

Militärisch und geheimdienstlich gesehen geht die Hegemonialmacht USA – nach der Phase des indirekten Wegs über Diktaturen – inzwischen wieder mit direkten militärischen Interventionen unter offenem Bruch des Völkerrechts vor, an dem sich auch europäische Mächte beteiligen (offensichtlichstes Beispiel: der Irakkrieg). Ideologisch gewann der Liberalismus in Form des Neoliberalismus seine Vorherrschaft zurück mithilfe von Netzwerken wie der Mont Pèlerin Society, Think Tanks, Stiftungen und kapitalkontrollierten Medien. Das neoliberale System kann man mit guten Gründen als Rückkehr zur Enteignungsökonomie, wie sie für den ursprünglichen Raubtierkapitalismus charakteristisch war, beschreiben.³³

Der *Lissabonvertrag*, der ursprünglich eine Verfassung für Europa werden sollte, hat die Entwicklung der EU und ihrer Mitgliedstaaten zum Neoliberalismus legal festgeschrieben.³⁴ Dabei geht es wirtschaftlich um die Abschaffung der Sozialpflichtigkeit des Eigentums und der Möglichkeit von Gemeinwirtschaft sowie um die Zurückdrängung, wenn möglich Abschaffung des Sozialstaats, also verfassungsrechtlich um die Aushebelung unseres Grundgesetzes. Er legt die EU und ihre Mitgliedsstaaten fest auf den »Grundsatz einer offenen Marktwirtschaft mit freiem Wettbewerb« (Art. 119). Damit sollen die Errungenschaften der Kämpfe der Arbeiterbewegung endgültig rückgängig gemacht

werden. Außen- und militärpolitisch geht es im Vertrag um die Bildung einer europäischen Supermacht zur Förderung des europäischen Supermarkts. Aufrüstung und Angriffskriege zum Schutz der Wirtschaftsinteressen werden Verfassungsgut. Die neoliberale Ideologie wird im politischen und institutionell-kirchlichen Diskurs durchgehend verschleiert mit Begriffen wie »Reformen« (alle mehrheitsfähigen deutschen Parteien) oder »neue soziale Marktwirtschaft« (CDU). Man will *Das Soziale neu denken* (»Impulspapier« der Katholischen Bischofskonferenz) und nährt die Illusion, wir hätten noch eine soziale Marktwirtschaft als Leitbild des politischen Handelns (EKD, Unternehmerdenkschrift).

Faktisch verschärfen die europäischen Regierungen im Zusammenhang mit der Eurokrise die neoliberale Politik. Sie bestrafen die Opfer und belohnen die Täter. Die durch Steuergeld geretteten Banken dürfen weiter heftig spekulieren, Boni verteilen, Zinsen gegenüber in Not geratenen Staaten erhöhen, reiche Vermögen in Steueroasen verschieben usw., während die Arbeitenden, Arbeitslosen, Rentner und Schulkinder Austeritätsprogrammen unterworfen werden. Kaum etwas von den großen Ankündigungen nach Ausbruch der Krise wurde in die Tat umgesetzt (wie z. B. systemrelevante Banken zerschlagen, Boni verbieten oder wenigstens begrenzen und andere Regulierungen wie ein Spekulationsverbot). Aus »Regierungen des Volkes, durch das Volk und für das Volk« (Abraham Lincoln) sind *Regierungen der Banken, durch die Banken und für die Banken* und für ihre Klientel, die Kapitaleigner, geworden.

Was wird aus dem Recht?

Angesichts der Verheerungen, die der imperiale Kapitalismus nicht nur in den Hungergebieten, sondern mittlerweile bis hinein in die Zentren der gegenwärtigen Welt hervorruft, muss auf neue Weise die politische *Frage des Rechts* aufgeworfen werden. So wird bereits daran gearbeitet, nicht nur Einzelne, sondern auch transnationale Konzerne wegen Menschenrechtsverletzungen anzuklagen. Die Rede ist von einer »Gefährdung der Menschenrechte

durch globalisierte und liberalisierte Wirtschaftsstrukturen«, wobei bisher allerdings nur individuelle und firmenbezogene Fälle behandelt werden.³⁵

Es ist unbestritten, dass private Akteure die Menschenrechte gefährden und verletzen. Aber die rechtlichen Instrumente, diese Vergehen zu ahnden, sind sowohl im nationalen wie im internationalen Völkerstrafrecht noch sehr unterentwickelt. Um wie viel mehr gilt dies für Verbrechen, die aus Strukturen folgen, aber nicht oder nur sekundär einzelnen Tätern zugeordnet werden können. Hier gibt es zwei neuere Versuche, diese Problematik aufzugreifen.

Der eine Versuch geht davon aus, *Kapitalismus als strukturellen Völkermord* zu begreifen.³⁶ Der Ausgangspunkt der Argumentation ist, dass strukturelle Gewalt zu Massentod führen kann. Zwar enthält die Endfassung »Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes« der UN keinen Bezug auf politische oder soziale Gruppen (Klassen), die zu schützen sind, sondern nur auf nationale, ethnische, rassische oder religiöse, aber dies sollte geändert werden.

Im Blick auf die Motivation der Tat verlangt das geltende Recht den Nachweis, dass eine geschützte Gruppe als solche *mit Vorsatz und Absicht* ganz oder teilweise zerstört wurde. Diesen Vorsatz nachzuweisen wäre bei strukturellem Völkermord prinzipiell nicht möglich, allerdings kann man wissen, dass der Kapitalismus in seiner Logik notwendigerweise Massentod hervorbringt. Das nicht zu sehen, ist »willentliche Blindheit«, oder »sicheres Wissen um Begleitumstände«, was bei Einzeltätern als eine Form der Absicht rechtlich anerkannt ist. Die Logik des Kapitals ist, maximale Profite aus investiertem Kapitaleigentum zu erzielen. Dieses ökonomische Gesetz wird durch politisches Recht für sakrosankt erklärt, insofern das individuelle Eigentums- und Vertragsrecht garantiert wird. Die Ideologen des Neoliberalismus geben sogar ausdrücklich zu, dass im Konfliktfall nur Eigentümer und Vertragsfähige ein Recht auf Leben haben, alle anderen aber »geopfert« werden können. So sagt Friedrich August Hayek:

»Eine freie Gesellschaft braucht Moral, die sich in letzter Instanz auf die Erhaltung von Leben reduziert: nicht auf die Erhaltung alles Lebens, denn es könnte notwendig sein, individuelles Leben zu opfern um eine größere Zahl anderer Leben zu retten. Daher sind die einzigen Regeln der Moral diejenigen, die zu einem ›Kalkül des Lebens‹ führen: das Eigentum und der Vertrag.«³⁷

Dass diese Logik zu Massentod führen muss, zeigen nicht nur generell die jährlich über 40 Millionen Opfer des Hungers und seiner Folgen, die sterben, obwohl mehr als genug für die Befriedigung der Grundbedürfnisse aller Menschen vorhanden wäre. Auch an detaillierten Fallstudien lässt sich das nachweisen, z. B. an Studien über

- die Folgen der Einführung der Freihandelszone zwischen USA, Kanada und Mexiko (NAFTA);
- die Massenselbstmorde von Bauern in Indien nach der Neoliberalisierung der Landwirtschaft;
- die Folgen der vom IWF aufgezwungenen Strukturanpassungsmaßnahmen in der Subsahara Afrikas.³⁸

Obwohl es für juristische Laien überzeugend klingt, dass das Internationale Völkerstrafrecht so weiterentwickelt werden sollte, dass diese Tatbestände in die Definition des Völkermords aufgenommen und entsprechend sanktioniert werden, scheint es erfolgversprechender, einen anderen Ansatz zu wählen.

Es gibt nämlich die zweite Möglichkeit, den vom Weltwirtschaftssystem verursachten Massentod unter die juristische Kategorie des *Verbrechens gegen die Menschlichkeit* zu fassen. Diesen Ansatz wählt Jean Ziegler, der frühere Sonderberichterstatter der UNO für das Recht auf Nahrung:

»Der jährliche Hungertod von mehreren zehn Millionen Männern, Frauen und Kindern ist der Skandal unseres Jahrhunderts. Alle 5 Sekunden verhungert ein Kind unter zehn Jahren. Und das auf einem Planeten, der grenzenlosen Überfluss produziert ... In ihrem augenblicklichen Zustand könnte die Weltlandwirt-

schaft problemlos zwölf Milliarden Menschen ernähren, was gegenwärtig fast der doppelten Weltbevölkerung entspräche. Insofern ist die Situation alles andere als unabwendbar. Ein Kind, das an Hunger stirbt, wird ermordet.«³⁹

Jean Ziegler geht vor allem den Haupttätern nach, die durch eine »Geopolitik des Hungers«, Landraub durch Agrotreibstoff produzierende Trusts und Börsenspekulationen auf Grundnahrungsmittel das Recht auf Nahrung mit Füßen treten. Er fragt, »warum und wie es kommt, dass sich heute die Profitwut, die Geldgier, die grenzenlose Habsucht der räuberischen Oligarchien des globalisierten Finanzkapitals in der öffentlichen Meinung und den Bewertungen der Regierungen gegen alle anderen Erwägungen durchsetzen«⁴⁰. Dabei klagt Ziegler insbesondere die westlichen Regierungen an, die hinter ihren großen Lebensmittelkonzernen (die sie auf Kosten der Bauern im globalen Süden subventionieren) und der WTO, dem IWF und der Weltbank stehen und alle Versuche innerhalb der UNO verhindern, diesen massenmörderischen Vorgängen durch neues Recht ein Ende zu setzen.

Es wäre durchaus möglich, das Konzept des »Verbrechens gegen die Menschlichkeit« weiterzuentwickeln, um den ökonomisch verursachten Massentod in die juristischen Bestimmungen dieses Delikts einzubeziehen.⁴¹ Denn im Unterschied zum Völkermord, der gemäß der Konvention auf nationale, ethnische, rassische und religiöse Gruppen beschränkt ist, bezieht sich dieses Konzept gemäß den einschlägigen Statuten auf die »Zivilbevölkerung schlechthin«. Geschützt werden die grundlegenden Menschenrechte einer Zivilbevölkerung. Die Humanität als solche wird geschützt, weshalb der englische Begriff »crime against humanity« genauer als der deutsche ist, denn er bezeichnet Verbrechen *sowohl* gegen die Menschlichkeit *als auch* gegen die Menschheit. Außerdem sind die Einzeltaten »im Rahmen eines ausgedehnten oder systematischen Angriffs gegen die Zivilbevölkerung« zu sehen. »Ausschlaggebend für die Zugehörigkeit zur Zivilbevölkerung ist die Schutzbedürftigkeit der Opfer, die aus ihrer Wehrlosigkeit gegenüber staatlicher, militärischer oder sonst organisierter Gewalt folgt.«⁴² Auch erfordert der Begriff, dass die einzelnen Tathand-

lungen einem vorgegebenen Plan oder einer Politik folgen. Als Täter kommen nicht nur Staaten, sondern Organisationen in Betracht. »Letztlich ist jede Personenverbindung als Organisation einzustufen, die über das sachliche und personelle Potenzial zur Begehung eines ausgedehnten oder systematischen Angriffs auf eine Zivilbevölkerung verfügt.«⁴³

Es werden auch nicht nur klar definierbare Tatbestände wie Folter, Versklavung usw. erfasst, sondern »andere unmenschliche Handlungen ähnlicher Art, mit denen große Leiden oder schwere Beeinträchtigung der körperlichen Unversehrtheit oder der geistigen oder körperlichen Gesundheit verursacht werden«⁴⁴. Trifft das nicht alles auf die imperial-kapitalistische Weltwirtschaft zu?

Das Problem ist wieder die Motivationsseite der Tat. Sie erfordert den Vorsatz von Tätern. Die strukturelle Gewalt ist also ausgeschlossen. Das heißt, hier muss man ebenfalls für die Weiterentwicklung des Rechts arbeiten. Aber immerhin sind mithilfe dieses Rechtsinstruments z. B. Organisationen wie TNCs und solche Investmentfonds zu fassen, die auf Grundnahrungsmittel spekulieren.

Ein Zwischenschritt der Rechtsentwicklung zwischen der Strafverfolgung von Organisationen und der Klage auf Änderung systemisch-struktureller Gewalt wäre dahingehend denkbar, dass z. B. auch Staaten bestraft werden könnten, die Banken und Fonds überhaupt die gesetzliche Möglichkeit lassen, z. B. auf Grundnahrungsmittel zu spekulieren.

Die Kultur der Gierökonomie

Der evangelische Theologe Konrad Raiser hat die Frage nach Religion, Macht und Politik im Kontext der Globalisierung aufgeworfen.⁴⁵ Er versucht, Kriterien für die Wiedergewinnung des Primats der Politik über die Ökonomie aufzustellen. Wie müssen wir Politik neu organisieren? Wie muss der öffentliche Raum strukturiert werden, um den totalitären Anspruch des Markts durch legitime Macht zu überwinden? Was können Kirchen zu einer nachhaltigen Weltordnung beitragen? Muss man nicht das Zusammenwirken des liberalen Staates (und der Religion) mit

dem kapitalistischen Markt kritisch analysieren? Muss man nicht gleichzeitig eine alternative Ökonomie entwerfen, wenn man eine neue politische Ordnung anstrebt? Einen Teil dieser Aufgaben haben Raiser und andere im Rahmen eines ökumenischen Studienprojekts zur Frage einer »Gierobergrenze« (*Greed Line*) weiter bearbeitet.⁴⁶ Dabei werden auch die psychologischen und kulturell-spirituellen Aspekte in die Analyse einbezogen, da die Geld-Privateigentums-Wirtschaft nicht nur die Strukturen, sondern auch das Denken der wirtschaftlichen und politischen Akteure verändert hat.

Wenden wir uns also noch kurz dieser *anthropologischen, kulturellen und religiösen Dimension* der geschilderten Entwicklungen zu. Die wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Strukturen, in denen sich die heute herrschende, lebensbedrohende Zivilisation Ausdruck verschafft, sind verbunden mit einem Verständnis Gottes und des Menschen, das sich im Rahmen der Neuzeit entwickelt hat. Es wurde auf den Begriff gebracht von mehreren Philosophen, die immer auch offen oder verdeckt auf theologische Wurzeln zurückgreifen.⁴⁷

Das neue ökonomische Denken in der Philosophie der Neuzeit

- René Descartes lieferte die grundlegenden Kategorien für die Kultur der Moderne. Er definiert den Menschen als »Herrn und Besitzer der Natur«. Die Natur ist in seinem Denken nicht mehr Gabe Gottes, sondern Objekt des erobernden und herrschenden Menschen. »Wissen ist Macht.« Das menschliche Subjekt ist reine und zwar männliche *ratio*, Rationalität. Denn in diesem Weltbild sind die Frauen wesentlich von Natur und Emotionen bestimmt. Ebenso werden die nichteuropäischen Völker als »Naturvölker« verstanden, was Ausdruck des europäischen Rassismus ist. Gott wird verstanden als Uhrmacher, der die Welt als Uhrwerk geschaffen hat, das danach als

Maschine weiterläuft und darum vom Menschen kalkulierend und berechnend beherrscht werden kann.

- *Thomas Hobbes* fügt in seinem Werk *Leviathan* diesen Kategorien die anthropologischen hinzu. Er erklärt die Haltungen, die Menschen in der entstehenden kapitalistischen Marktgesellschaft annehmen, zu natürlichen menschlichen Eigenschaften. Der Mensch ist seines Erachtens ein isoliertes Individuum, das von der Gier nach mehr Macht, Reichtum und Ansehen getrieben wird. Da die Individuen auf diese Weise in Konkurrenz zueinander geraten, versteht er die Gesellschaft als einen Krieg aller gegen alle. Dieser Krieg muss von einem starken Staat dadurch gebändigt werden, dass er die Anerkennung und Durchsetzung von Eigentums- und Vertragsrechten erzwingt.
- *John Locke* führt diesen Ansatz fort. Nach der Übernahme der politischen Macht durch die britischen Großgrundbesitzer in der »Glorious Revolution« erschien sein Werk *Two Treatises of Government*. Danach ist der Mensch ausschließlich Eigentümer. Zwar sei die Erde für alle geschaffen, aber Gott sage: »Seid fruchtbar und mehret euch.« Darum solle man sich durch Arbeit und Geld die Erde aneignen – weltweit und unbegrenzt. Und weil Geld nicht verdirbt, wenn man es hortet, können rationale und fleißige Menschen auch mehr Eigentum anhäufen als andere. Der Staat habe dabei die einzige Funktion, das (ungleich verteilte) Eigentum zu schützen. Das globale Imperium des Kapitals darf den Staat als unterstützende und schützende Macht nutzen. Wer sich dagegen auflehnt, kann wie ein wildes Tier erschlagen oder zum Sklaven gemacht werden. So legitimierte Locke die Aneignung des nordamerikanischen Landes durch englische Siedler, die Auslöschung der sich wehrenden indigenen Völker und die Ausbreitung des

britischen Weltreichs. Er selbst mehrte sein Vermögen durch Sklavenhandel.

- *Adam Smith*, der Begründer der liberalen Ökonomie, legitimiert sodann das egoistische Streben nach mehr Reichtum theologisch mit der Behauptung, »die unsichtbare Hand des Marktes« forme die Egoismen der Individuen zum Reichtum der Nationen, also zu allgemeinem Wohlstand um. Dass der Markt gerade die Stärkeren stärker und die Schwächeren schwächer macht, wird durch diese Ideologie verschleiert.

Diesen grundlegenden Deutungsmustern der europäischen Moderne liegt ein Verständnis Gottes zugrunde, das dem biblischen Gott auf ganzer Linie widerspricht. Der neuzeitliche Gott belohnt gerade die Menschen, die als kalkulierende, konkurrierende Individuen die Gaben der Natur mithilfe der Mittel-Zweck-Rationalität und der Geldvermehrungsmechanismen erfolgreich zur Anhäufung von privatem Reichtum und Macht nutzen. Alles Leben wird der Logik der Kapitalakkumulation unterworfen. So wird das sich im Markt vermehrende Geld zum Gott der Moderne. Gier wird zur Religion, indem der Kapitalismus im Gewand der Religion auftritt.⁴⁸

Dafür kann ein aus Bankreklamen komponiertes Gedicht von Mascha Madörin als Beleg dienen:

»Gold ist Bestätigung./Sein Versprechen hat/Gewicht.
Gold ist Überraschung./Es übertrifft die größte/Erwartung.
Gold ist Sicherheit./Auf seine Stabilität/vertraut die Welt.
Gold hat Ausstrahlung./Sie verliert nie/an Glanz.
Gold ist Treue./Es verrät seinen Besitzer/nicht.
Gold ist Ewigkeit./Seine Faszination/überdauert die Zeit.
Gold ist Geheimnis./Niemand vermag seine Faszination/ganz zu ergründen.

Gold ist Dankbarkeit./Es weiß sich unvergänglich/auszudrücken.

Gold ist Liebe./Es gibt kaum ein edleres/Zeichen dafür.

Gold ist Vertrauen./Sein Wert hält/Bestand.

Gold ist Zuneigung./Es drückt Gefühle besser aus/als tausend Worte.

Gold ist Sehnsucht./Seine Attraktion/verblasst nie.«⁴⁹

Wer sich der Verführung dieses Gold-Geld-Gottes nicht freiwillig unterwirft, wird mit Gewalt dazu gezwungen oder ausgelöscht. Die zerstörerischen, ja tödlichen Folgen dieses Ansatzes werden zu nicht gewollten (nicht-intentionalen) Nebenwirkungen, zu »Kollateralschäden« erklärt. Vor allem aber zeigt dieser knappe Überblick, dass die persönlichen und strukturellen Dimensionen der Gier eingebettet sind in eine Gesamtkultur, die Gier positiv bewertet. »Geiz ist geil« ist ein Slogan dafür. Gab und gibt es Gegenbewegungen zur tödlichen geld-strukturellen, politischen, kulturellen und persönlichen Gier?

Teil 2

Befreiende Religionen und Philosophien in der Antike

»Nur eines erbitte ich von Gott,
dass der Schmerz mich nicht gleichgültig lasse
und dass der bleiche Tod mich
nicht allein und leer finde,
ohne dass ich getan habe,
was notwendig war auf dieser Erde.«

Mercedes Sosa⁵⁰

Vor ein paar Jahren schlug ich mit anderen zusammen in einem Buch vor, die Theorie der Achsenzeit, die der Philosoph Karl Jaspers entwickelt hatte, wieder aufzugreifen und neu zu interpretieren.⁵¹ Jaspers hatte sich die Frage gestellt, warum in der Zeit zwischen dem 8. und 2. Jahrhundert v.u.Z. parallel in Israel/Juda, Indien, Persien, China und Griechenland neue Religionen und Philosophien entstanden waren. Er interpretierte dieses Phänomen als einen großen Sprung zu einer neuen intellektuellen und spirituellen Stufe der Menschheit. Diese Stufe prägte die Kategorien und Grundeinstellungen für die nachfolgende Geschichte bis heute und ermöglicht eine universale Kommunikation. Die Zeit davor verstand Jaspers als Vorgeschichte – daher der Name Achsenzeit.

Jaspers konnte keinen einfachen Grund für die Gleichzeitigkeit dieser Entwicklung in den verschiedenen Kulturen finden, stimmte aber zum Teil einer Hypothese Alfred Webers zu. Danach waren alle diese Kulturen betroffen von Invasionen zentralasiatischer Reitervölker, die seit dem Ende des 3. Jahrtausends v.u.Z. mit ihren Kriegswagen nach Eurasien eingedrungen waren. Um 1200 v.u.Z. hatte es eine neue Welle dieser Eindringlinge gegeben, die Gewalt und Männerherrschaft mit sich brachte. Vor diesen Einfällen hatten dort die Menschen in relativ friedlichen, mütterlich geprägten agrarischen Stämmen gelebt. Jaspers schloss daraus, dass diese gewalttätigen Krisen dazu geführt haben könnten, in den betroffenen Kulturen nach neuen Grundlagen für das menschliche Zusammenleben zu suchen. Er sah das Neue als eine »geistige« Höherentwicklung an, und kümmerte sich dabei wenig um den wirtschaftlichen und politischen Hintergrund. So verblieb sein wichtiges Buch in einem idealistischen Denkansatz. Auch interessante neuere Untersuchungen über die Achsenzeit gehen auf ökonomische und soziale Fragen nur am Rande ein.⁵²

So bleibt weiterhin die Frage nach der Bedeutung der Achsenzeit. Wie wir in den vorangegangenen Kapiteln sehen konnten, führte das Eindringen von Geld und Privateigentum in das tägliche Leben zur sozialen Spaltung in Arm und Reich und zur Zerstörung der Lebensbedingungen großer Teile der Bevölkerung in den betroffenen Gesellschaften. Gleichzeitig stimulierte die Not-

wendigkeit, für die Selbstbehauptung am Markt möglichst viel Geld anzusammeln, Gier und Egoismus in den Menschen, aber auch in den sich entwickelnden Institutionen, insbesondere, was das Geldverleihen und -entleihen betraf. Nach Vorformen breitete sich diese Produktions-, Distributions- und Lebensweise seit dem 8. Jahrhundert v.u.Z. rapide in Europa und Asien aus. Ist es ein Zufall, dass exakt seit dieser Zeit die Religionen und Philosophien der Achsenzeit entstehen? Meine These, die es im Folgenden zu entfalten gilt, lautet: *Die religiösen, spirituellen und rechtlich-institutionellen Innovationen der Achsenzeit sind zu verstehen als Antwort auf die gefährlichen gesellschaftlichen und menschlichen Entwicklungen, die mit der Verbreitung der Geld-Privateigentums-Wirtschaft verbunden waren.*⁵³ Denn sie gingen weiter als die traditionellen Ausbeutungs- und Unterdrückungsmethoden durch Aristokratie und Königshof. Sie zerbrachen die Solidarität der Bauern untereinander. Sie änderten Denken und Fühlen der Menschen als Personen, indem diese zu einem permanenten Nutzenkalkül getrieben wurden. Das heißt, es mussten gleichzeitig ökonomische, rechtlich-politische und psychologisch-spirituelle Antworten auf die neue Situation gefunden werden. Genau dieses Bemühen ist charakteristisch für die religiös-philosophischen Neuansätze der Achsenzeit in Israel/Juda, Persien, Indien, China und Griechenland. Die Jesusbewegung, das Urchristentum und der Islam können dann als weitere Wellen der Achsenzeitentdeckungen in ihren jeweiligen Kontexten verstanden werden.

In den folgenden Kapiteln wollen wir versuchen, die jeweiligen Besonderheiten und Gemeinsamkeiten der verschiedenen Achsenzeitreligionen und -philosophien aufzuspüren.

1 Die Propheten und die Tora im Alten Israel und in Juda

Schon vor der Achsenzeit im 2. Jahrtausend v.u.Z. waren z.B. die Gesetzgebung von Hammurabi oder die Vorstellung eines Endgerichts nach dem Kriterium der Maat (in etwa: Gerechtigkeit, Wahrheit) in Ägypten Versuche gewesen, entstehende Ungerechtigkeiten (von oben) zu korrigieren.⁵⁴ Erst als die Geld-Privateigentums-Ökonomie sich seit dem 8. Jahrhundert v.u.Z. immer mehr ausbreitete und die Gesellschaften zu bestimmen begann, entstanden Bewegungen des Widerstands »von unten«.

Die Kritik der Propheten

Historisch zum ersten Mal lässt sich dies beim Propheten Amos in Israel beobachten. Er tritt in der Mitte des 8. Jahrhunderts im Nordreich Israel auf, obwohl er selbst im Südreich Juda zu Hause ist. Wahrscheinlich ist er Teil einer Bauernbewegung, denn sein zentrales Thema ist die Gefährdung der Kleinbauern.⁵⁵ Sie verlieren ihr Gut durch Pfändung, werden als Überschuldete in die Schuldklaverei verkauft; Schuldklavinnen werden missbraucht (Am 2,6–8). Die Kleinbauern werden bei Kreditgeschäften betrogen (8,4–7), ihnen werden Abgaben und Sühnegelder abgenommen (5,11f). Das Recht, das die Armen schützen sollte, wird gebeugt (5,10; 6,12). Auf der anderen Seite kritisiert der Prophet die Reichen, die sich an den Armen bereichern, von anderer Leute Arbeit leben und im Luxus prassen (5,11; 6,4–6). Ihnen wird Unheil und Untergang angedroht (9,9f). Dagegen verheißen die Amosworte den Opfern, dass sie die Früchte ihrer Arbeit selbst genießen werden (9,14). Daraus wird »klar, dass das auf Ausbeutung und Luxus beruhende Eigentum müßiger Grundbesitzer dem Untergang geweiht ist, dass aber das auf eigener Arbeit beruhende Eigentum der Bauern eine sichere Zukunft haben soll. Es ist nicht abstraktes Eigentum, das Freiheit gewährt. Vielmehr soll müßiges Eigentum beseitigt werden und nur

bearbeitetes und auf eigener Arbeit beruhendes Eigentum von Gott gesegnet sein«. ⁵⁶ Amos' grundlegender Ruf als Antwort auf die neuen Verhältnisse: »Es wälze sich heran wie Wasser das Recht *und Gerechtigkeit* wie ein starker Strom.« (Am 5,24)

Am Ende desselben Jahrhunderts tritt im Südreich Juda der Prophet Micha auf, also in der Zeit, in der sich die Prophetie des Amos erfüllt und 722 v.u.Z. das Nordreich von den Assyern zerstört wird. Micha prangert ebenfalls den Teufelskreis von Eigentum, Zins, Pfändung und Schuldklaverei an:

»Sie gieren nach Feldern und reißen sie an sich,
nach Häusern, und nehmen sie.
Sie unterdrücken den Freigeborenen und sein Haus,
den Mann und seinen Erbesitz ...
Die Frauen meines Volkes vertreibt ihr
aus den Häusern, an denen sie sich freuen,
ihren Kindern nehmt ihr meine Ehre – ihre Freiheit! – für immer.«
(Mi 2,2f) ⁵⁷

Der scheinbar rein ökonomische Vorgang der Vollstreckung eines Kreditvertrages wird hier zum ersten Mal offen als gieriger Raub bezeichnet. Die Reichen, die dies zu verantworten haben, wird das Unheil ereilen (Mi 2,3). Im Südreich hören wir außerdem die Stimme des Propheten Jesaja. Er kündigt denjenigen Unheil an, die die Verschuldungsmechanismen zur Anhäufung von Großgrundbesitz ausnutzen (Jes 5,8; vgl. 1,23; 3,14).

Jeremia richtet am Ende des 7. Jahrhunderts die gleiche Unheilsbotschaft an König Jojakim unter Verweis auf das gerechte Handeln seines Vaters, des Königs Joschija (Jer 22,13–19):

»Hat dein Vater nicht auch gegessen und getrunken und trotzdem Recht und Gerechtigkeit geübt? Und es ging ihm gut.
Er verhalf dem Recht der Schwachen und Armen zum Sieg. –
Das war gut! –
Bedeutet dies nicht, mich zu kennen? – so Gottes Spruch.
Aber deine Augen und dein Sinn sind allein auf deinen Gewinn gerichtet,

auf das Vergießen von unschuldigem Blut
und auf das Betreiben von Unterdrückung und Erpressung.«
(Jer 22,15-17)

Dieser Text fasst die zentrale Botschaft der Propheten zusammen: Gott ist identisch mit Recht und Gerechtigkeit. Folglich ist Gotteserkenntnis identisch damit, dem Recht der Schwachen und Armen zum Sieg zu verhelfen.

Das hat weitreichende Folgen für das *Verständnis von Theologie auf der Basis der Bibel*. Ihr Maßstab kann nur die Praxis der Herstellung von Gerechtigkeit für die sein, die unter Ungerechtigkeit leiden – also Befreiung. Die Beispiele dafür, die Amos, Micha, Jesaja und Jeremia geben, sind aus der Wirtschaft genommen. Sie betreffen Land- und Freiheitsverlust durch die auf der Geld- und Eigentumsordnung beruhenden Verschuldungsmechanismen, und sie betreffen die Ausbeutung der Arbeitenden – all dies im Dienst der Gier, Geld und Eigentum zu akkumulieren. Gott erkennen heißt, sich diesen Ungerechtigkeiten entgegenzustellen, die Verarmten und Unterdrückten zu befreien. Es kann also im biblischen Sinn keine andere Theologie geben als befreiende. Befreiungstheologie ist nicht eine Theologie neben anderen. Vielmehr sind Theologien, die nicht praktisch befreiend wirken, keine Theologien im Sinn der Bibel – eine Einsicht, die in unserem bürgerlichen Europa erst zu lernen ist.

Die Tora als Ordnung der Gerechtigkeit

Auch im Alten Israel waren die Propheten nur eine Minderheit. Der von Jeremia gelobte König Joschija war die erste und zunächst einzige große Ausnahme. Seine Regierungszeit (641–609 v.u.Z.) war nur möglich geworden, weil es der Bewegung der freien Bauern während der Wirren um die Thronnachfolge gelungen war, Joschija als sechsjährigen Knaben auf den Thron zu bringen und ihn dann, auch mithilfe von gerechtigkeitsorientierten Beamten, bis zu seinem Tod auf dem Thron zu halten. Ihm gelang es, einem Gesetzeswerk Geltung zu verschaffen, das die prophetischen An-

schauungen von Gerechtigkeit in geltendes Recht umsetzte. Es handelt sich um den Kernbestand des biblischen Buches Deuteronomium (5. Buch Moses). Es bricht mit der altorientalischen Normalität der Ausbeutungs- und Versklavungsordnungen.⁵⁸

Die Urlegende dafür ist das Auffinden des »zweiten Gesetzes« (*deuteronomion*) zur Zeit des Königs Joschija im Tempel (2 Kön 22). In seiner späteren Endgestalt bildet es in Form des Deuteronomiums den Abschluss der Tora. Die meisten konkreten Gesetze im Deuteronomium zielen darauf ab, die destruktiven Formen der Geld- und Tauschwirtschaft zu vermeiden oder aufzuheben (Dtn 14,24–26,19). Präventiv sollen das Zins- und Pfandverbot (23,10) und die Abschaffung des Tributs für Königshof und Tempel wirken. Während Ersteres schon im Bundesbuch vorkommt (Ex 22,24–26), ist Letzteres revolutionär. Die Abgabe des zehnten Teils der Ernte soll nur noch einem großen zentralen Volksfest und dem sozialen Ausgleich für solche Volksangehörige dienen, die kein Land zur Selbstversorgung haben (Witwen, Waise, Fremde und Leviten: Dtn 14,22–29). Für sie sollen im Übrigen bei der Ernte Reste gelassen werden, damit sie sich ernähren können (24,19). Tritt aber doch Verschuldung ein, sollen die Schulden nach sieben Jahren erlassen werden (15,2). Ebenso sind Schuldklaven nach sieben Jahren freizulassen – und zwar mit einem Startkapital in der Höhe des Lohnes für die Erntearbeit in diesen sieben Jahren, damit sie sich eine neue Existenz aufbauen können (15,12ff). Insgesamt sind dies die ersten bekannten Sozialgesetze der Weltgeschichte.⁵⁹

Entsprechend werden diejenigen Götter verworfen, die diese systemischen Ungerechtigkeiten legitimieren. Dem wird Gott, der NAME (den man nicht aussprechen darf), entgegengestellt als Sklavenbefreier, von dem man sich kein Bild machen darf, weil er alle real existierenden Ordnungen immer transzendiert. Der NAME ist nur Stimme, auf die Israel hören soll (Dtn 4,1–40). Das von Gott eingesetzte Fest Pessach steht für die immer zu wiederholende Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten. Die *Zehn Worte* (auch: Dekalog, Zehn Gebote, Dtn 5,6ff, Ex 20,2ff) sind die Verdichtung der Grundordnung der Autonomie und Egalität. Sie beginnen mit der Identifizierung Gottes als Sklavenbefreier: »Ich bin

JHWH, deine Gottheit, weil ich dich aus Ägypten, dem Haus der Sklavenarbeit, befreit habe. Für dich soll es keine anderen Gottheiten geben – mir ins Angesicht.«

Auf die ausbeuterische Normalität der altorientalischen Verhältnisse, die durch die Geld-Privateigentums-Wirtschaft noch verstärkt wird, antwortet das Alte Israel/Juda nicht zuerst mit moralischen Forderungen und Ethik. Vielmehr steht am Anfang die Erfahrung und Einsicht, dass Gott, Ursprung und Grund aller Ordnungen des Lebens, befreiende Kraft ist. Gott hört die Schreie der Unterdrückten und kooperiert mit ihnen. Es geht also primär um Theologie. Welcher »Gott« soll regieren? Wer oder was soll letztlich in der Gesellschaft gelten? Die Aufrichtung einer neuen gerechten Ordnung ist keine ethische Forderung, sondern dient der »Bewahrung der Freiheit«⁶⁰. Im Volk des befreienden Gottes darf es keine Ausbeutung menschlicher Arbeit geben und keine Götter, die diese legitimieren. Dazu gehört auch das Sabbatgebot, das Mensch, Tier und Boden die periodische Ruhe gönnt. Das zehnte Gebot fügt dem zum Abschluss das umfassende Verbot der gierigen Akkumulation hinzu:

»Sei nicht gierig auf den Partner oder die Partnerin anderer aus!
Sei nicht gierig auf das Haus anderer aus,
weder auf ihr Feld, ihre Sklaven oder ihre Sklavinnen,
noch ihre Rinder, Esel oder irgendetwas, was ihnen gehört!«
(Dtn 5,21)

Das Ausbeutungsverbot und das Akkumulationsverbot sind nur die zwei Seiten derselben Münze innerhalb einer Geld-Privateigentums-Wirtschaft. Zur Veranschaulichung wird auf die Manna-Geschichte des geschenkten Brotes verwiesen (Dtn 8,3ff), deren zentraler Vers lautet: »Als sie die Gefäße zählten, hatte keiner, der viel gesammelt hatte, zu viel, und keiner, der wenig gesammelt hatte, zu wenig. Jeder hatte so viel gesammelt, wie er zum Essen brauchte« (Ex 16,18). Weil Gott reichlich gibt, kann durch gerechtes Teilen Armut und Überfluss vermieden werden. Deshalb nennt man die biblische Vorstellung von Wirtschaft »Ökonomie des Genug für alle«. Die Kontrastgeschichte in Numeri 11 spricht direkt

zu unserem Thema: Das Volk ist des Mannas überdrüssig und will Fleisch. Gott schickt ihnen riesige Mengen an Wachteln, und viele überfressen sich und sterben. Das Ergebnis: »Und so nennt man den Namen des Ortes Kibrot-Taawa, Giergräber, denn dort begrub man das Volk, das gierte.« (Num 11,34)

Das spätere Heiligkeitsgesetz im Buch Levitikus (3. Buch Moses) fügt dann noch die theologisch-rechtliche Grundlage für diese Ökonomie hinzu: Gott gehört die Erde. Darum darf es kein absolutes Privateigentum geben, sondern nur Nutzungseigentum für alle: »Nicht werde das Land unwiderruflich verkauft, denn mein ist das Land, denn Fremde und Pächter seid ihr bei mir« (Lev 25,23). Deshalb ist nach sieben mal sieben Jahren, dem Jobel- oder Erlassjahr, allen Familien wieder ihr Stammland zuzuteilen. Entsprechend ist in der Zwischenzeit der Preis von Land je nach den Ernten, die bis zum 50. Jahr noch bleiben, zu errechnen (Lev 25,8–28). Mit all diesen Regeln ist Geld als Akkumulationsmittel für Eigentümer ausgeschlossen. Insbesondere das Land als grundlegendes Produktionsmittel zur Selbstversorgung der Familien darf nicht zur Ware gemacht werden. Damit ist eine sozio-ökonomische Ordnung eingeführt, deren zentrale Grundlage die Autonomie und Egalität (Selbstbestimmung und Gleichheit) der produzierenden Bauernfamilien ist – in Solidarität mit denen, die aus verschiedenen Gründen nicht selbst produzieren können. Wenn das Volk diese Gesetze Jahwes hält, wird es leben (Dtn 6,24). Wenn es den Göttern der anderen Völker nachläuft und sich an deren Praxis orientiert, die Armen zu missachten, wird es untergehen (Dtn 6,14ff).

Wie die großen Propheten scheitert auch dieser erste Versuch, die altorientalische Normalität zu durchbrechen, weil die Söhne Joschijas die Rechtsreform wieder rückgängig machen. Die Zerstörung Jerusalems (586 v.u.Z.) und das babylonische Exil für die Eliten sind die Folgen. Nach der Erfahrung der Katastrophe kommt es zu neuen Ansätzen, vor allem beim Propheten Ezechiel und dem »Zweiten Jesaja« (Deuterojesaja, Jes 40–55). Letzterer deutet die Schöpfung als Neuschöpfung. Von daher ist das Buch Genesis zu lesen: »Schöpfung heißt, dass es für Israel – und wir fügen hinzu: für die Menschheit – immer und überall eine Alter-

native zu allen herrschenden Verhältnissen gibt«. ⁶¹ Abrams Auszug aus Mesopotamien (Gen 12) wird zum Urbild für die Rückkehr der Verschleppten aus Babel nach dem Sieg des Perserkönigs Kyros über die Babylonier.

Aber auch nach der Rückkehr bleiben die alternativen Kräfte im Volk eine Minderheit. Erst als der persische Reichsbeamte Nehemia die Alternative mit politischer Macht ausstattet, kann er mit den Eliten einen Schuldenerlass aushandeln (Neh 5) und die Tora als Grundordnung Judäas vom Priester Esra proklamieren und vom Volk demokratisch verabschieden lassen – daher nennt der Theologe Ton Veerkamp diese Periode »Torarepublik«. Damit sondert sich Israel von den anderen Völkern bewusst ab, aber »nicht der ethnische Gesichtspunkt, sondern in erster Linie die Trennung von der gesellschaftlichen Normalität der Ordnungen der Völker machen die ›Absonderung‹ für Israel zur kategorischen Pflicht«⁶².

Der Widerstand

Als mit den Eroberungen Alexanders des Großen (334–326 v.u.Z.) die Region unter die Herrschaft des *Hellenismus* gerät, wird das Leben nach der Tora zunehmend unmöglich. Die daraus entstehenden Konflikte werden sichtbar in den mittleren Büchern der Tora: Exodus, Levitikus und Numeri (2.–4. Buch Moses). Aber auch die Weisheitsliteratur aus jener Zeit, wie das Buch des Jesus Sirach, kennt die Probleme der systemischen Gier:

»Verlass dich nicht auf deinen Besitz, und sage nicht: ›Er macht mich unabhängig.‹ Folge nicht deinem Verlangen und deiner Stärke, um deine innere Gier zu befriedigen. Sage nicht: ›Wer kann mich schon überwältigen?‹ Denn der Ewige sorgt für das Recht und wird es auch bei dir durchsetzen.« (Sir 5,1–3)

Das unlösbare Dilemma jener Zeit zeigt das Buch Hiob: ein Mann, der unter der Herrschaft der Geldwirtschaft, verbunden mit imperialer Gewalt (legitimiert durch die griechischen Götter), alles verliert. Die Grundordnung der Autonomie und Egalität des Got-

tes Israels lässt sich nicht mehr leben. Darum hadert Hiob mit Gott, der sich in einen griechischen Willkürgott verwandelt zu haben scheint. Erst die Apokalyptik findet einen neuen Ansatz: Widerstand. Für die Judäer erreicht diese Entscheidungsfrage ihren Höhepunkt im Jahr 168 v.u.Z., als der hellenistische Herrscher Antiochus IV. eine Zeus-Statue im Tempel von Jerusalem aufstellt, den JHWH-Kult verbietet und damit dem totalen Machtanspruch des Imperiums Ausdruck verleiht. Die judäische Bevölkerung spaltet sich. Ein Teil passt sich der Hellenisierung an, so vor allem die Priesteraristokratie am Jerusalemer Tempel und Gruppen der Oberschicht. Eine Gruppe von Treuen (die Chassidim, die Frommen) geht in den gewaltfreien Widerstand und artikuliert sich in apokalyptischen Untergrundschriften. Deren wichtigstes Dokument ist das Buch Daniel. Dessen Kapitel 3 erzählt die Geschichte vom Widerstand der drei Männer im Feuerofen. Der König hat eine Statue aus Gold – dem Symbol politischer, wirtschaftlicher und ideologischer, also absoluter Macht – aufstellen lassen, die alle unterworfenen Völker anbeten sollen. Alle tun dies, nur drei judäische Männer nicht. Sie werden für ihr Nein in den Feuerofen geworfen, aber von Gott gerettet. In Kapitel 7 hat Daniel die Vision, dass die Imperien, die gierigen Raubtieren gleichen, überwunden werden von der kommenden Ordnung Gottes, die durch die Gestalt eines Menschen symbolisiert wird (die normale Übersetzung als »Menschensohn« übersieht, dass diese Formulierung den Menschen als Gattung meint). Im Gegensatz zu den Imperien, die als Raubtiere geschildert werden, bedeutet das, dass Gottes Ordnung durch Menschlichkeit gekennzeichnet ist. Die Welt wird von der räuberischen, gewalttätigen Gier befreit werden. So stärken die apokalyptischen Schriften die Menschen im Widerstand und geben ihnen Hoffnung. Daran werden Jesus und seine Bewegung anknüpfen.

2 Die Befreiung von Gier im Buddhismus

Im Jahr 2005 war ich eingeladen, beim 25-jährigen Jubiläum des Center for Social Analysis in Madurai, Indien, einen Vortrag über Wirtschaft in der Bibel im Verhältnis zur neoliberalen Globalisierung zu halten. Ich trug ähnliche Gedanken wie im vorigen Kapitel vor, also die Antworten der Propheten und der Tora auf die sich ausbreitende Geld-Privateigentums-Wirtschaft. Am nächsten Tag kam eine buddhistische Historikerin dazu, Uma Chakravarti. Sie hatte das Thema zu behandeln »Kann die Kultur der kastenlosen Dalits und der Buddhisten einen Beitrag zur Überwindung des Kapitalismus leisten?«. Ich traute meinen Ohren kaum, als sie die historische Situation zur Zeit des Buddha fast mit den gleichen Worten zu beschreiben begann, mit denen ich am Tag zuvor den Kontext Israels und Judas nach Amos geschildert hatte.⁶³

Zwischen dem 8. und 6. Jahrhundert v.u.Z., führte sie aus, habe sich in Nordindien eine neue Ökonomie ausgebreitet. Diese sei auf Privateigentum und Geld aufgebaut gewesen und habe Unterstützung durch die Könige erfahren. In der Folge davon habe sich die Gesellschaft gespalten in Verschuldete und Verarmte auf der einen Seite – besonders unter den kastenlosen Dalits – und Brahmanen, Großgrundbesitzer und Geldhändler auf der anderen Seite. Diese hätten ihren Luxus in den wachsenden und mächtiger werdenden Städten entfaltet. Werfen wir einen kurzen Blick auf einige besonders wichtige Entwicklungen, die die Situation zur Zeit des Buddha kennzeichnen.

Wie Prinz Siddhartha Gautama zum Buddha wurde

Seit 1500 v.u.Z. waren indo-arische Hirten- und Nomadenvölker aus dem Norden in Indien eingewandert. Sie eroberten und unterwarfen die dort ansässigen Bauern und Stadtbewohner, Ange-

hörige der hochentwickelten alten Induskultur. Und sie brachten das strikte hierarchische Kastensystem nach Indien:

1. Brahmanen/Priester
2. Kshatriyas/Adel/Krieger
3. Vaishyas/Bauern, Handwerker und Händler

Die Eroberten, also die Mehrheit der Bevölkerung, wurden von den Siegern dem System als 4. Kaste (Shudra/niedrige Arbeiter und Sklaven) hinzugefügt. Darunter standen die Kastenlosen, die »Unberührbaren«, insbesondere verschiedene Stämme der Bevölkerung. Die Brahmanen kontrollierten den Veda, das Wissen, das sogar den Göttern übergeordnet war und diese deshalb beeinflussen konnte.

In dieses System brach seit dem 7. Jahrhundert v.u.Z. die Geld-Privateigentums-Wirtschaft ein. Damals existierten nördlich des Ganges, im Vorland des Himalaja, noch Gemeinschaften, in denen Land als Gemeingut galt (*gana-sanghas*). Sie waren im Rahmen von Familien und Clans relativ egalitär organisiert. Südlich davon, im Gebiet des Ganges-Yamuna-Tals, hatten sich gleichzeitig mit der Einführung von Geld und Privateigentum (Stadt-)Königtümer entwickelt. Sowohl die fortan privat organisierte Landwirtschaft wie auch die nach neuen Territorien strebenden Königtümer führten zu einer Krise und schließlich zum Rückgang der *gana-sanghas*. Mit der Privatisierung des Landes und der Geldwirtschaft differenzierte sich die soziale Klasse der *gabapatis*. Das Wort bezeichnet zunächst nur die, die in einem Haus wohnen und Hauswirtschaft betreiben. Sie sind charakterisiert durch Land- und Hausbesitz, dem sie als Hausväter vorstehen. Zu ihnen gehörten auch Brahmanen, die zumeist selbst in den Städten wohnten. Diese heißen in den Quellen *brahmana-gabapatis*. Die *gabapatis* beschäftigten ihrerseits für Lohn Arbeitende unterer Kasten. Durch die neue Wirtschaftsform vergrößerten die einen Bauern ihren Landbesitz, andere verloren Land und Freiheit. Ebenso erfuhr – mit dem Aufschwung des Fernhandels und dann durch die Einführung des Münzgelds – die Kaste der Händler und Handwerker einen raschen Aufstieg. Einige der *gabapatis* entwickelten sich zu kapitalakkumulierenden Bankiers, die gegen Zins Geld verliehen und in den aufblühenden Handel investierten (*setthi-gabapatis*). Da

diese gleichzeitig auch die meisten Steuern für den König bezahlten, bildeten sie neben dem Königshof und der Kriegerkaste, die die staatliche Ordnung und Sicherheit gewährleisteten, und den Brahmanen, die für das kulturelle Wissen und die religiösen Opfer und Rituale zuständig waren, eine neue und starke gesellschaftliche Konkurrenz, die von den oberen Kasten in Schranken gehalten wurde. Vom König wurde erwartet, die Kastenhierarchie, das Eigentum und die (patriarchalisch geordnete) Familie zu schützen. Zur Unterschicht gehörten die abhängigen städtischen Arbeiter, die Landarbeiter und die Kastenlosen.

Gleichzeitig entwickelte sich eine *Aussteigerkultur*. Es zeigte sich:

»dass immer mehr Einzelpersonen der unteren Kasten, aber auch unzufriedene Brahmanen und (mit diesen konkurrierende) Adelige ganz aus dieser Gesellschaft ausstiegen, ihre Familien, Städte, Dörfer verließen und zu einer selbstbestimmten, gleichsam alternativen, anarchischen, frei umherwandernden Lebensweise der Selbstversorgung, der Askese oder des Bettelns übergingen. Bei all ihrer Vielfalt waren sie sich in einem einig, in der Ablehnung des *Veda* bzw. der herrschenden Brahmanenreligion.«⁶⁴

Ihnen schloss sich der Prinz Siddhartha Gautama an, der zum Buddha wurde. Wann genau er lebte, ist in der Forschung umstritten. Die Angaben zu seinem Sterbejahr schwanken zwischen 420 und 370 v.u.Z. Da er 80 Jahre alt geworden ist, ist das 5.–4. Jahrhundert v.u.Z. als Zeitraum seines Wirkens zu betrachten – also etwa die Zeit Nehemias im biblischen Kontext. Siddhartha war als Sohn des Stammesfürsten Suddhodana in der nordindischen Clanrepublik (*gana-sangha*) Skakya aufgewachsen. Nach der Überlieferung wurde er von der harten Realität der Bevölkerung ferngehalten. Sein Vater befürchtete, er werde seinen Nachfolger verlieren, weil ein Orakel vorausgesagt hatte, er werde entweder ein Weltherrscher oder großer Lehrer werden. Eines Tages begegnete Siddhartha einem Alten, einem Kranken und einem Leichnam sowie einem Mönch und beschloss, ebenfalls Mönch zu werden. Er verließ seine Frau Yasodhara und seinen gerade geborenen Sohn Rahula und

schloss sich einer Gruppe von Wanderasketen an.⁶⁵ Er durchlief verschiedene Stadien der Meditation, wie auch den Versuch, die Erleuchtung durch übermenschliche Askese zu erlangen. Er verwarf diesen Ansatz aber und entwickelte den »Mittleren Weg«.

Dieser setzt zentral bei der *Frage des Begehrens an, der Gier und ihrer Überwindung*. Die mitfühlende Wahrnehmung des Leidens von Menschen hatte den Buddha auf den Weg der Erkenntnis gebracht. Bei der Suche nach den Ursachen des Leidens erkannte er: Das Leiden und die Unzufriedenheit (dukkha) entsteht dadurch, dass die Menschen der Täuschung unterliegen, sie seien ein vom Anderen abgetrenntes, nur für sich und aus sich existierendes Ego, dessen Macht gierig zu erweitern und aggressiv zu verteidigen sei. Stattdessen gilt es zu erkennen, dass alle Phänomene »wechselseitig miteinander verbunden« sind (paticca samuppada) und nichts – weder ein Ding noch ein Lebewesen – autonom und substantiell (als Ding-an-sich) existieren kann. Deshalb können die Menschen auch nur in sozialen Beziehungen, die von Selbstlosigkeit und Mitgefühl geprägt sind, mit anderen leben und gut leben. Genau diese Erkenntnis war die Erleuchtung, die Befreiung, die den Prinzen Gautama nach siebenjähriger Meditation überkam. Dadurch wurde er zum Buddha, zum Erleuchteten, zum Befreiten.

Die Lehren des Buddha

Diese biographischen Erfahrungen spiegeln sich in den zwei Grund- und Hauptlehren des Buddhismus: den »Vier edlen Wahrheiten vom Leiden« und dem »Edlen achtfachen Pfad« zur Überwindung des Leidens.⁶⁶

Die Vier edlen Wahrheiten

- Die »Wahrheit vom Leiden«: Es gibt Leiden.
- Die »Wahrheit vom Entstehen des Leidens«: Das Leiden hat eine Ursache, nämlich das Anhaften am Ich und an vergänglichen Dingen.

- Die »Wahrheit von der Möglichkeit der Überwindung des Leidens«: Wir können die Ursachen des Leidens beseitigen.
- Die »Wahrheit vom Weg zur Überwindung des Leidens«: Es gibt den Pfad des achtsamen Lebens, der uns den Weg dazu zeigt.

Für unsere Fragestellung ist die zweite Wahrheit besonders wichtig. Leiden entsteht durch Gier (*lobha*), Aversion/Hass (*dosa*) und Illusion (*moha*) – die drei »Gifte«. Alle drei stehen in Wechselwirkung miteinander. Die Illusion besteht darin, dass – angesichts der Erfahrung, dass alles unbeständig und im Fluss ist – Menschen versuchen, ihr Ich dadurch zu vergrößern und zu sichern, dass sie sich an das Vergängliche klammern, daran anhaften und es verteidigen. Das körperliche Greifen und Festhalten ist den Lebewesen zwar natürlich vorgegeben.⁶⁷ Aber seine geistige Verfestigung zur gierigen Sucht und Ideologie des Habens ist durch konventionell geltende falsche Wirklichkeitsauffassungen (*paññati sacca*) – d. h. kulturell und gesellschaftlich – vermittelt.

Wie bereits festgestellt, stimuliert die Erfahrung der Unsicherheit in der entstehenden marktförmigen Geldwirtschaft die Gier zum endlosen Ansammeln von Geld, die schließlich im Zins institutionalisiert wird. Gleichzeitig wird der Besitz durch staatlich garantiertes Privateigentum verabsolutiert. Dadurch werden aber die Anderen zu Konkurrenten und Feinden. Sie werden ausgeschlossen, bekämpft und sogar getötet. So geht mit Gier und Illusion immer die Aggression, der Hass gegen andere, einher. Wenn sich das Ego so durch Gier, Hass und Illusion zu begründen und zu verteidigen sucht, entsteht der Teufelskreis des Leidens. Das bezeichnet der Buddhismus als das »Rad der Wiedergeburt des Leidens«⁶⁸. Das Ich – so lautet die Analyse – bildet sich ein, eine dauerhafte und eigenständige Substanz (*atta*) zu sein, statt zu begreifen, dass es aus vielen Beziehungen zu anderen und anderem existiert,

aus Beziehungen, in denen alle voneinander abhängen (*paccajaya*). Das Subjekt stellt sich allem und allen anderen als vermeintlichen Objekten entgegen, die ihrerseits ebenfalls als substantiell gesehen werden (*svabhava*).

Genau dies ist die Grundverfassung der neuzeitlichen Moderne, wie sie von Descartes auf den Begriff gebracht wurde. Davon ist bis heute unser Verständnis des Menschen, der Natur, der Wissenschaft und Technik, der Wirtschaft und Politik geprägt. Es geht im Buddhismus also nicht nur um die Befreiung und Erlösung der Menschen als Einzelne, sondern um die gesamtgesellschaftliche, ja kulturelle Befreiung. Dazu ist die Erkenntnis grundlegend, dass alles mit allem zusammenhängt und wir deshalb einander mit Empathie wahrnehmen und unser Leben in Solidarität miteinander gestalten müssen. Davon handelt der »Edle achtfache Pfad«.

Der Edle achtfache Pfad

- 1 rechte Einsicht (rechte Anschauung, rechte Erkenntnis)
- 2 rechte Gesinnung (rechte Absicht, rechtes Denken, rechter Entschluss)
- 3 rechte Rede
- 4 rechtes Handeln (rechte Tat)
- 5 rechter Lebenserwerb (rechter Lebensunterhalt)
- 6 rechte Bemühung (rechtes Üben, rechte Anstrengung)
- 7 rechte Achtsamkeit (rechte Bewusstheit)
- 8 rechte Sammlung (rechte Konzentration, rechte Versenkung)

Der Begriff »recht« (*samma*) kann auch mit »ganzheitlich« übersetzt werden.⁶⁹

Dies ist nicht als Stufenfolge oder als Reihe von Schritten in einem Prozess der Befreiung zu verstehen. Alle diese Aspekte des Weges hängen wechselseitig miteinander zusammen und sollten gleichzeitig eingeübt werden. Das Gehen auf diesem Pfad ist als eine Spiralbewegung (nach oben oder unten) zu verstehen. Fortschritt in den ethischen Aspekten (3–6) führt gleichzeitig zu verbesserter Wahrnehmung und Erkenntnis der Welt (1–2) und zur Vertiefung des Bewusstseins (7–8) – und umgekehrt. Ich gehe die Elemente des Pfades in ihrem Bezug zur Frage der Befreiung von Gier kurz durch, bin mir aber bewusst, dass dies eigentlich nicht möglich ist, da der Weg – letztlich ein ganzes Leben lang – gegangen werden muss, um diese Elemente zu erfassen.

1 Rechte Anschauung

Kein Mensch nimmt einen Gegenstand in der gleichen Weise wahr wie ein anderer. Das heißt, unsere normale Trennung zwischen denkendem Subjekt, dem Ich, und (angeblich objektivem) Objekt ist bereits eine Täuschung. Subjekte und Objekte hängen immer schon zusammen. Nach buddhistischer Lehre wurzeln die verschiedenen Anschauungsweisen in der Tiefe des Bewusstseins. Hier sind heilsame und unheilsame Samen verborgen. Je nachdem, in welchen Beziehungen wir leben und handeln, werden die einen oder die anderen aufgehen und wachsen. Wir müssen davon ausgehen, dass gemäß den vorherrschenden Gewohnheiten die meisten unserer Anschauungen auf Irrtum beruhen. Darum ist das Misstrauen gegenüber unseren Wahrnehmungen, Vorstellungen und Ansichten zentral für die rechte Anschauung. Hier greift die Achtsamkeit ein und lehrt, bei Wahrnehmungen zu unterscheiden, welche Samen heilsam und welche unheilsam sind. Wenn ich mich bemühe, eine Sache oder einen Menschen ganz um seiner selbst willen wahrzunehmen, mich also in die Anderen hineinversetze, nähre ich die heilsamen Samen. Bin ich von Gier, Zorn und Gewalt durchdrungen, gebe ich den unheilsamen Samen Raum und werde weiter in die Täuschungen und Vorurteile getrieben. So werden Gier, Aversion und Illusion weiter wachsen.

Dies hat zentrale Bedeutung, wenn Befreiung gelehrt werden soll. Wenn Lehre nur mit Begriffen und Vorstellungen arbeitet, wird sie den Wurzelgrund der Anschauungen nicht erreichen. Wenn Lehre befreiend sein will, kann sie also nur versuchen, Menschen zu helfen, anhand eigener Erfahrungen die heilsamen Samen von den unheilsamen zu unterscheiden und die heilsamen zu stärken. Die größte Kraft, die heilsamen Samen in einem Menschen zu stärken und rechte Anschauung zu lernen, ist die Liebe. Deshalb spielt die Güte und Menschenfreundlichkeit in der Zuwendung zum Anderen eine entscheidende Rolle bei den buddhistischen Lehrern und Lehrerinnen. Aber letztlich müssen der Schüler und die Schülerin durch eigene Einübung den Weg zur Befreiung gehen, ihre eigene Buddhanatur erwachen lassen und durch Achtsamkeit die rechte Anschauung und Erkenntnis der Dinge im gesamten Beziehungsnetz der Wirklichkeit gewinnen.

2 Rechtes Denken

Der Philosoph René Descartes meinte: »Ich denke, also bin ich.« Der buddhistische Mönch Thich Nhat Hanh hält dagegen: »Ich denke, also bin ich nicht.« Solange Geist und Körper keine Einheit bilden, geraten wir auf Irrwege und können nicht behaupten, dass wir wirklich da wären.«⁷⁰ Grundlage für rechtes Denken muss also die Einheit von Geist und Körper sein. Den Weg dorthin sieht Thich Nhat Hanh im achtsamen Atmen und darin, die heilsamen Kräfte in uns zu berühren. Damit konzentrieren wir uns auch auf den gegenwärtigen Augenblick. Wir verlassen die sorgenvollen Gedanken in Bezug auf Vergangenheit und Zukunft. Wir kümmern uns nicht um Ruhm und Anerkennung. Wir wenden uns ganz der Sache oder den Menschen oder auch der gegenwärtigen eigenen Tätigkeit zu, an die wir denken. Wir sind »ganz bei der Sache«, die aber keine »Sache« ist. Unser Ego tritt in den Hintergrund. Wir fühlen mit den anderen. Rechtes Denken im Sinn des Buddha ist mitfühlendes Denken. Es entsteht und wächst nicht im isolierten Denksubjekt, sondern im liebenden, empathischen Mitmenschen. Darum ist die Energie, die in einer achtsamen, aufein-

ander respektvoll bezogenen Gemeinschaft gegenwärtig ist, die beste Schule des rechten Denkens:

»Wenn Du Rechte Anschauung und Rechtes Denken praktizierst, lebst du tief im gegenwärtigen Augenblick und kannst die Samen der Freude, des Friedens und der Befreiung berühren. Du kannst Dein Leiden transformieren und heilen und für Deine Mitmenschen wirklich präsent sein.«⁷¹

3 Rechte Rede

Unsere Wirtschaft und Gesellschaft, die von Gier, Aversion (aggressive Konkurrenz) und Illusion (Glück durch endlose Geldwert- und Konsumvermehrung) getrieben sind, haben auch das Reden in eine strukturelle Lüge verwandelt. In der Werbung lügt die Wirtschaft, in der Politik heißt eine Verschlechterung der Lebensbedingungen für die Mehrheit der Menschen »Reform« usw. Vor diesem Hintergrund spricht der befreiende Pfad mit dem Element der rechten Rede eine tiefe Wunde in uns an. Bei rechter Rede ist das mitfühlende, achtsame Zuhören und sogar Schweigen die Grundhaltung. Mitgefühl ist die Energie, die wahre Kommunikation ermöglicht. Wer so an das Reden herangeht, wird der Wahrheit entsprechend reden, nicht mit gespaltener Zunge, nicht verletzend, nicht übertreibend oder beschönigend.⁷² Gesellschaftlich ist rechte Rede die Basis dafür, dass Gerechtigkeit getan und Ausbeutung vermieden wird.

4 Rechtes Handeln

Rechtes Handeln bezieht sich auf den Bereich des körperlichen Tuns. Die Grundhaltung ist Liebe und aktive Gewaltfreiheit (*ahimsa*) – am eindringlichsten von Gandhi praktisch und theoretisch in den Mittelpunkt des Handelns gerückt. Dabei geht es darum, im Anderen sich selbst zu sehen, sich von ihm als ungetrennt zu erkennen – selbst wenn man im Fall von Menschen ihnen widerstehen und sie um der Gerechtigkeit willen herausfordern muss.⁷³ Rechtes Handeln wird in vier von fünf Achtsamkeitsübun-

72

gen eingeübt.⁷⁴ Die erste davon betrifft die Achtung vor dem Leben. Dabei geht es um das Leben nicht nur von Menschen, sondern auch von Tieren, Erde, Wasser, Luft. Sie nicht nur vor Schaden zu bewahren, sondern ihr Leben zu fördern ist das Ziel solchen Handelns. Da das Leben heute von struktureller Gier massiv bedroht ist, ist dieses Handeln im Kern politisch, schließt aber auch persönliches Handeln ein, insofern wir z. B. durch unseren Konsum und Umgang mit Geld töten.

Die zweite der Achtsamkeitsübungen betrifft die Freigebigkeit und Großzügigkeit. Solches Handeln ist das Gegenteil von Gier, Unterdrückung und Ausbeutung. Ich stehle nicht nur nicht, sondern ich beschränke meinen Besitz auf das, was ich zum Leben brauche und gebe das Überschüssige an die, die es nötig haben, statt es zur Bereicherung auf Kosten anderer zu vermehren. Gleichzeitig kämpfe ich gesellschaftlich dafür, dass die Eigentumsordnung nicht ein System des strukturellen Stehlens ist. Mit dieser Übung und Praxis fördere ich also soziale und ökologische Gerechtigkeit.

Die dritte Übung für achtsames Handeln betrifft die Sexualität. Auch hier kann Gier Personen, vor allem auch Kinder, Familien oder Paare schwer schädigen. Achtsames Handeln hingegen respektiert nicht nur den eigenen Partner oder die eigene Partnerin in gegenseitigem und liebendem Verhalten, sondern auch bestehende Bindungen anderer. Gesellschaftlich geht es um Geschlechtergerechtigkeit.

Die fünfte der fünf Achtsamkeitsübungen zielt auf achtsames Essen, Trinken und Konsumieren im Allgemeinen. Auch dies betrifft nicht nur mich selbst als Person, insofern mein eigener Körper darauf angewiesen ist. Vielmehr ist unsere Wirtschaft und Gesellschaft insgesamt auf das Gegenteil ausgerichtet: auf Maximierung des Konsums (von der Wirtschaft her gesehen, mit dem Zweck der Kapitalakkumulation). Hier ist rechtes, gerechtes Handeln nicht nur auf persönliches maßvolles Konsumieren aus. Vielmehr geht es auch um die Förderung einer Wirtschaft, die den realen Bedürfnissen der Menschen im Rahmen der vorhandenen Ressourcen statt den Süchten und der Geldgier dient.

Achtsames rechtes Handeln in persönlicher und gesellschaftli-

cher Hinsicht, so kann man zusammenfassend sagen, ist in vielfacher Weise der Test dafür, ob die Gier nicht mehr über einen Menschen herrscht.

5 Rechter Lebenserwerb

Das Element des rechten Lebenserwerbs betrifft die Wirtschaft in persönlicher und kollektiver Hinsicht. Die buddhistische Richtschnur dafür ist, dass Liebe und Mitgefühl nicht verletzt werden. Nach diesem Maßstab zu handeln, scheint unter heutigen Bedingungen unmöglich zu sein. In fast allen unseren Lebensbereichen sind wir eingebunden in eine Konkurrenzwirtschaft, die in fast allen Hinsichten tötende, aber mindestens schädliche Folgen hat. Sie ist angewiesen auf Gier, Aversion und Täuschung. Nach buddhistischer Tradition sind alle Berufe und Tätigkeiten zu vermeiden, die mit dem Verletzen oder gar Töten von Lebewesen verbunden sind. Dazu gehört – entsprechend den fünf Ethikregeln – neben dem Beruf des Soldaten, Jägers, Fischers und Metzgers auch der Handel mit Menschen und Tieren, mit Waffen, mit Geraubtem und mit Drogen.

So sind in buddhistischem Geist Schritte auf einem heilsamen Weg möglich. Es beginnt mit dem Aussteigen aus offensichtlichen Verletzungen des Lebens. Man kann aussteigen aus den Zusammenhängen von Waffen- oder Sklavenhandel. Ein Beispiel aus christlichem Kontext: Die römisch-katholischen Bischöfe in den USA riefen während der Kampagnen gegen Nuklearwaffen in den 1980er Jahren alle am Bau von Atomwaffen beteiligten Mitglieder der Kirche auf, ihre Arbeitsplätze aufzugeben. Sie richteten einen Fonds ein, der ihnen beim Übergang in eine andere Tätigkeit helfen sollte. Viele Industriezweige schädigen Menschen und Natur, doch in vielen Fällen ist es durchaus möglich, aus ihnen wegzugehen. Auch können Tempel und Kirchen darauf verzichten, Spendengelder von Personen und Institutionen anzunehmen, die ihr Geld aus unrechtem Lebenserwerb gewinnen.

Ähnlich wie in den biblischen Traditionen geht es hier um den Einsatz für eine »Ökonomie des Genug für alle« auf der Basis von Gegenseitigkeit und Solidarität. Wir werden in Teil 3 ausführlich

darauf zurückkommen, weil buddhistische Ökonomen wichtige Erkenntnisse zur Überwindung des von persönlicher und institutionalisierter Gier getriebenen Kapitalismus beizutragen haben.

6 Rechte Anstrengung

Hier ist es klar, dass gieriges Bemühen um Eigentums- und Reichtumsvermehrung keine rechte Anstrengung ist. Aber auch Meditation mit dem Ziel des Erwachens kann als falsche Anstrengung durchgeführt werden. Der Buddha selbst hatte diesen Versuch extremer Askese unternommen, bevor er den mittleren Weg fand. Es geht darum, die unheilsamen Samen in uns nicht zu fördern, während die heilsamen gepflegt und gefördert werden sollten. So entsteht die Freude der rechten Anstrengung – speziell in der Gemeinschaft (*sangha*).

Wichtig für die buddhistische Auffassung vom gesamten sittlichen Leben (*sila*, 3–6 des »Edlen achtfachen Pfades«) ist die Rolle der Mönche und Nonnen. Sie leben ein einfaches Leben in Gemeinschaft (*sangha*) vor und zeigen ihr Angewiesensein aufeinander durch erbettelten Lebensunterhalt. Die Laien wiederum praktizieren im Schenken die Zugewandtheit zu den Anderen. So wird die Befreiung von Gier mit rechter Anstrengung praktiziert.

7 Achtsamkeit

Achtsamkeit ist das »Herzstück« und der »Mittelpunkt der buddhistischen Lehren«. ⁷⁵ Thich Nhat Hanh vergleicht sie mit dem Sich-Öffnen für den heiligen Geist im Christentum. Sie ist die Energie, die uns in den Augenblick zurückführt. Sie befreit von Abhängigkeit. Unter anderem wird sie im bewussten Atmen geübt. Man beobachtet den Atemfluss und lässt so die Gier und das Anhaften an den Dingen von sich abfallen. Gerade dadurch aber gegenwärtig man sich Körper, Empfindungen, Bewusstsein und äußere Dinge mitfühlend in ihrer gegenseitigen Bezogenheit. Man kann Freude und Glück empfinden, aber ohne Gier, weil man von tiefem Mitgefühl erfüllt ist. Man ist im Anderen, und die Anderen sind in einem selbst.

»Die buddhistische Orientierung auf die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung der Wirklichkeit (Achtsamkeitspraxis) anstelle unserer kulturell verankerten, überwiegenden Orientierung auf das Denken, Nachdenken, Grübeln, Planen, Spekulieren, Vermuten, Sich-Sorgen und -Ängstigen führt den Menschen heraus aus seinen zahllosen Konzepten, Theorien und Ideologien *über* die Wirklichkeit und zurück zur *gelebten* Wirklichkeit, zu dem, was hier und jetzt gegenwärtig und wirkend ist. Dies ist der Beginn des Weges zur Rücknahme der Spaltung von Ich und Anderem, von Subjekt und Objekt, von Mensch und Umwelt. Es ist der Weg der Aufhebung der begrifflichen Substantialisierung, mathematischen Entsinnlichung und wissenschaftlichen Verdinglichung der allseits vernetzten und dynamischen Erscheinungen des Lebens. Er setzt sich fort in der Abkehr vom technisch-ökonomischen Ergreifen, Beherrschen, Aneignen, In-Besitz-Nehmen und Privatisieren der Natur und Welt. Er realisiert sich in der Überwindung der Macht der Gier, des Hasses und der Verblendung in Bezug auf uns selbst, die anderen und die Welt durch die Erfahrungseinsicht in unser aller unausweichliches Verbundensein.«⁷⁶

8 Rechte Sammlung

Sammlung (*samadhi*, *konzentrierte Meditation*), eine Meditationsform, die aus dem indischen Yoga kommt und vom Buddha übernommen wurde, wird insbesondere von westlichen Menschen oft als Möglichkeit wahrgenommen, den persönlichen und kollektiven Folgen unserer Zivilisation durch Flucht zu entkommen. Da gehen frustrierte bürgerliche Individuen nach Indien, um zu meditieren. Da nehmen Manager eine Auszeit in Klöstern, um anschließend ihren mörderischen Job mit neuen Kräften wieder aufnehmen zu können. Der Spiritualitätsmarkt boomt. Anders die Meditationsform, die der Buddha selbst entwickelte, das *Vipassana*, die Einsichtsmeditation. Hier geht es um durchdringende Erkenntnis und tiefe persönliche und – von da ausgehend – gemeinschaftliche Transformation. »Wir dürfen nicht die Flucht suchen; unser Ziel muss die vollständige Befreiung sein.«⁷⁷

Dafür ist es zentral, die »begierdelose Körperlichkeit« zu erreichen.

Das vollzieht sich in *neun Vertiefungsstufen*. Die ersten vier vollziehen sich noch im Bereich des formhaften Bewusstseins. Wir sehen noch einzelne psychische oder geistige Phänomene, aber wir sehen sie achtsam und in ihrer ganzen Gegenwärtigkeit. Wir selbst sammeln uns im gegenwärtigen Augenblick. Auf der fünften bis achten Vertiefungsstufe erreichen wir formlose Versenkung. Hier beginnen wir den trügerischen Charakter der Gier zu durchschauen, weil wir begreifen lernen, wie alles mit allem verwoben ist. Auf der fünften Stufe erfahren wir die »Raumunendlichkeit«. Nichts hat mehr eine unabhängige Existenz. Alles ist »Inter-sein«. Auf der sechsten Vertiefungsstufe erreichen wir die »Bewusstseinsunendlichkeit«. Wir begreifen, dass auch das Bewusstsein bedingt ist. Auf der siebten Stufe erfahren wir die »Nicht-Etwasheit«. Wir verlieren den Glauben daran, dass irgendetwas getrennt vom anderen existiert. Wir erkennen, »dass wir auch in den anderen enthalten sind, dass wir voneinander abhängen und einander bedingen. Du bist so, wie du bist, weil ich so bin, wie ich bin.«⁷⁸ Auf der achten Stufe geht es um den Zustand des »Weder-Wahrnehmens-noch-Nichtwahrnehmens«. Wir sind uns bewusst, dass Wahrnehmen ein Wahrnehmen von Zeichen ist und nicht von Realität. »Wir gehen über Zeichen hinaus (>Nicht-Wahrnehmen<), aber wir werden nicht wahrnehmungslos (>Nicht-Nichtwahrnehmen<).«

Den letztendlich, befreienden Durchbruch zum Erwachen (*bodhi*) bildet die in der Vipassana-Meditation gewonnene Einsicht in die sogenannten »drei Daseinsmerkmale«: *anicca*, *dukkha*, *anatta*, d. h. Unbeständigkeit, Unvollkommenheit und Nichtsubstanthaftigkeit aller Phänomene der Wirklichkeit. Es ist jene Erfahrung der Leerheit (Offenheit) aller Erscheinungen, die als Erfahrung unbegrenzten Mitgefühls beschrieben wird.

Man sollte sich der Reichweite dieser Sätze bewusst sein. Sie besagen nicht mehr und nicht weniger, als dass die höchste Stufe des Bewusstseins nach buddhistischer Anschauung darin liegt, die Täuschung des westlichen Denkens zu überwinden, wie sie von Descartes auf den Begriff gebracht wurde (Subjekt-Objekt-Spal-

tung) und wie sie bis heute die Praxis der Wissenschaft, Technik und besonders der (aus allen sozialen und ökologischen Bezügen »entbetteten«) Ökonomie beherrschen – trotz aller neuen Erkenntnisse in Quantenphysik, Hirnforschung usw. Demgegenüber steht die Weisheit der rechten Sammlung.

Damit haben wir die Elemente des »Edlen achtfachen Pfades« in aller Kürze kennengelernt – aber er erschließt sich erst im Gehen des Weges. Das Ziel dieses Weges ist nibbana (Pali)/nirvana (Sanskrit). Man darf diesen Begriff nicht missverstehen. Im Westen wird er normalerweise verstanden als Verlassen der Welt in einen Zustand des Nichts. In Wirklichkeit wird darunter aber der Zustand des Geistes verstanden, der befreit ist von aller Gier, Aversion und Illusion und darum gereinigt von aller Unklarheit und Begrenzung. Dieser gereinigte Zustand des Geistes ist das Ergebnis der Praxis von Sittlichkeit (*sila*), der Ruhe des Geistes durch Konzentration (*samadhi*) und der Entfaltung von Einsicht oder Weisheit (*pañña*). In diesem Zustand ist der Geist völlig befreit, vor allem befreit von Gier, Hass und Illusion, befreit von Leiden. Folglich führt *nibbana/nirvana* zu Liebe, Freundlichkeit, Mitgefühl für andere, Arbeit für die Befreiung anderer von Leiden, Freude am Wohl der anderen. Denn alle Selbstbezogenheit ist überwunden dadurch, dass alle Dinge und Lebewesen in ihrer wechselseitigen Verbundenheit verstanden werden. »Leerheit bedeutet nicht Nicht-Existenz, sie bedeutet Entstehen in wechselseitiger Abhängigkeit.«⁷⁹ So führt die höchste Stufe, die man mithilfe des »Edlen achtfachen Pfades« erreichen kann, zum rechten, befreienden Handeln.

Es gibt eine eindrucksvolle Erzählung, die solche Befreiung beschreibt. Einst fand ein Mönch einen besonders schönen Edelstein. Er traf unterwegs einen Mann, der den Stein bewunderte. Ohne Zögern schenkte ihm der Mönch den wunderbaren Fund. Der Mann ging freudestrahlend davon. Nach einer Weile kam er zurück, gab dem Mönch den Edelstein wieder und sagte: »Ich möchte von dir ein größeres Geschenk.« Der erstaunte Mönch antwortete: »Ich habe nichts Kostbareres als diesen Stein.« »Doch«, fuhr der Mann fort: »Lehre mich, was es dir möglich machte, den kostbaren Stein wegzugeben.«

Die sozialen Konsequenzen der Lehre

Wie verhielt sich der Buddha gegenüber der sozio-ökonomischen und politischen Realität seiner Zeit und welche Folgen hatte seine Lehre für diese? Offenbar hielt er die gesellschaftlichen Entwicklungen für vorläufig irreversibel. Jedenfalls gibt es keine Zeugnisse dafür, dass er die neuen institutionellen Realitäten in Frage gestellt hätte. Eindeutig ist hingegen, dass er den Determinismus des brahmanischen Kastensystems ablehnte. Das lässt sich schon daraus ersehen, dass er Angehörige aller Kasten und Schichten in die entstehende Mönchsgemeinschaft (*sangha*) aufnahm. Faktisch bildeten dort zwar die Brahmanen und Aristokraten die Mehrzahl unter den Mönchen, aber prinzipiell waren alle zugelassen. Auch nahm er trotz anfänglicher Skepsis auch Frauen in den *sangha* auf. Die stärkste Unterstützung erhielt der Buddhismus von den aufsteigenden städtischen und weltoffenen Schichten, der 3. Kaste der Händler und Handwerker (*vaishya*). Das große Hindernis der untersten Kaste (*shudra*) und der Kastenlosen war ihre fehlende Bildung und ihre Verwurzelung in Magie und Ritual.

Buddha verstand sich nicht als Sozialreformer oder -revolutionär im herkömmlichen Sinne und er hatte auch gar nicht die Macht oder Möglichkeit dazu. Seine Bewegung war für das riesige Indien mit seiner Vielzahl an Landschaften, Völkern, Sprachen und Kulturen viel zu klein. Sein Ansatz der Veränderung der Verhältnisse und der Beendigung des Leidens ging ausschließlich über das Bewusstsein und dessen Veränderung, nicht über die Veränderung von Institutionen, denn die waren für ihn immer nur Folgen des jeweils herrschenden Bewusstseins. So war er sich sicher, dass ohne grundlegende Veränderung des Bewusstseins die alten leidvollen Verhältnisse nur in neuer Form wieder entstehen würden. Das Kastensystem z. B. würde nicht verschwinden, wenn man es verbieten oder gar unterdrücken würde, solange die Menschen weiter in gier- und hassgeprägter, auf- und abwertender, ein- oder ausgrenzender Weise ihre Mitmenschen beurteilen würden. Die indische Geschichte, wie die Sozialgeschichte der übrigen Welt bis in die Gegenwart, bestätigt ihn vollauf. Allerdings begründete der Buddha mit der auf Gleichheit, Partizipation und Achtsamkeit auf-

gebauten Mönchsgemeinschaft ein Gegenmodell zu den bestehenden Institutionen, das gleichsam wie ein ständiger Anreiz zu möglichst humanen Gesellschaftsformen wirkte.

Auch propagierte das von ihm im Kontrast zu den damals despotisch regierenden indischen Königen entworfene *Bild des idealen Dharma-Königs (Chakravartin)* die Verantwortung und Sorge der Regierenden dafür, dass alle Menschen ihre Grundbedürfnisse ausreichend befriedigen könnten. Auch sollte der König nach innen und außen ohne Gewalt regieren. Das sollte u. a. dadurch erreicht werden, dass er ständig in der Lehre unterwiesen werde – ähnlich wie es in der Tora vorgesehen ist (Dtn 17). Umgekehrt sollte der König keine Eingriffsmöglichkeiten in den *sangha* haben. Das änderte sich nach Buddhas Tod. Buddhistische Könige griffen in Lehrstreitigkeiten ein und verfolgten sogar Häretiker.⁸⁰ So erlebte auch der Buddhismus seine »konstantinische Wende«, seinen Aufstieg zur herrscherlich anerkannten Religion wie das Christentum unter Kaiser Konstantin im 4. Jahrhundert u.Z. Allerdings führte dies damals nicht zum Buddhismus als Staatsreligion. Auch wechselte die Gunst der indischen Herrscher ständig zwischen dem Buddhismus, dem Jainismus und dem Hinduismus, weshalb der Buddhismus schließlich auch aus Indien verschwand (13. Jahrhundert). Letztendlich setzten die Brahmanen wieder ihre uralte Herrschaft durch.

Vergleicht man die Entwicklungen, die zur gleichen Zeit in Indien und in Juda stattfanden, kann man sagen, dass sich im Juda Nehemias eher das Ideal einer rechtlich-institutionell organisierten »horizontalen Solidarität« durchsetzte, während im Buddhismus das Ideal einer »vertikalen Solidarität« zum Tragen kam.

3 Die Ambivalenz des antiken Griechenlands und des Hellenismus

In Teil I haben wir verschiedene Aspekte, wie sich Kriege und die marktformige Geldwirtschaft der Achsenzeit in Griechenland auswirkten, behandelt. Dies gilt es nun detaillierter zu verstehen und vor allem auch die Reaktion der Philosophen darauf kennenzulernen.⁸¹

Privateigentum – Gemeinwesen – Ausbeutungsformen

Gleichzeitig mit den Institutionen des Privateigentums und des Geldes entstand in Griechenland eine besondere Form des Gemeinwesens: die Polis. In ihr ist der Bürger in der Regel Landbesitzer. Hierin liegt der entscheidende Umbruch gegenüber der vorausgehenden aristokratischen Epoche: Im Prinzip werden alle Bauern Landeigentümer und bilden gemeinsam den Herrschaftsraum der Polis. Sie sind also nicht mehr wie früher gegenüber den Stadtkönigtümern tributpflichtig. Sie lassen ihr Land von Sklaven bebauen, sind autark und auf keine fremde Hilfe angewiesen; sie tauschen nach freiem Ermessen nur, um ihr Leben angenehmer zu machen. Der Ort dieser Autarkie ist das Haus, der *oikos*, der private Wirtschafts- und Lebensraum für das Besorgen der Notwendigkeiten. Hier herrscht der Bauer als Hausherr (*despotes*) über Sklaven, Frau und Kinder. Auf dieser Basis gewinnt er die Freiheit und die Muße, sich als *polites*, Bürger, mit seinesgleichen auf der Agora, dem Zentrum der Stadt, zu treffen, um die gemeinsamen Angelegenheiten des Gemeinwesens zu besprechen und zu vollziehen.

Freilich ist bereits in der antiken Polis zu beobachten, dass Eigentum und Geld nicht nur die Freiheit der Bauern-Bürger gegenüber dem Adel bringen, sondern auch spaltende Wirkungen in der Gesellschaft erzeugen. Das zeigen schon die Reformen des athenischen Politikers Solon im Jahr 594 v.u.Z. Damals hatten offenbar viele Bauern nicht nur aufgrund von verzinnten Krediten,

die sie nicht zurückzahlen konnten, ihr Land verloren, während andere zu Großgrundbesitzern aufgestiegen waren, sondern viele waren auch zu Schuldklaven geworden. Diese forderten einerseits eine Neuaufteilung des Landes (ein Anhaltspunkt für die historische Möglichkeit egalitärer Konzepte im antiken Griechenland!), andererseits die Aufhebung der Schuldknechtschaft. Die Machtbasis dieser Forderung lag aber weniger in revolutionären Bewegungen als in der neuen, seit etwa 700 v.u.Z. eingeführten Kriegstechnik der Hoplitenphalanx, zu der wehrfähige Freie benötigt wurden.⁸² Solon hob die Hörigkeit der Bauern und die Schuldknechtschaft auf, lehnte aber ausdrücklich eine Bodenreform ab. So entstanden also mehrere Klassen unter denen, die politische Rechte als Bürger der Polis genossen: die Vollbürger, die Sklaven auf ihren Gütern arbeiten ließen und so die Freiheit und Muße zur vollen Partizipation auf der Agora hatten; die Kleinbauern, die zwar eigenen Grund und Boden besaßen, aber selbst zur Arbeit genötigt waren; und die Landlosen, die sich als Tagelöhner verdingen mussten, aber ihre Bürgerrechte behielten. Diese an Eigentumsklassen gebundene politische Verfassung heißt Timokratie (Herrschaft der Besitzenden). Um das Jahr 400 v.u.Z., also zur Zeit des Sokrates, verfügte etwa ein Viertel der Athener Bürger über keinen Landbesitz.⁸³ Es ist festzuhalten, dass schon diese erste Form von Demokratie an (ungleich verteiltes) Eigentum gebunden war.

Zu ganz neuen Entwicklungen kam es, als der überschaubare Rahmen der Polis gesprengt wurde und sich seit Alexander dem Großen, dem Makedonierkönig und Schüler des Aristoteles, das *hellenistische Großreich* herausbildete (nach 333 v.u.Z., nach der makedonischen Periode dann in der Form der Diadochenreiche unter ägyptisch-ptolemäischer und syrisch-seleukidischer Führung). Ohne politisch-moralische Bändigung konnte sich das Streben nach Besitz und Reichtum immer mehr verselbstständigen. Dazu kam die Tributpflicht der unterworfenen Völker gegenüber der jeweiligen Großmacht und deren Verwaltungen mit der Folge verschärfter sozialer Gegensätze. Der Hellenismus vereinigt also zwei Ausbeutungsformen: die monarchisch-imperiale und die auf Eigentum, Geld, Zins, Verschuldung, Landverlust und Versklavung

beruhende. Die Philosophie reagierte auf diese Entwicklungen ambivalent. Wir sehen einerseits Spiegelungen des Materialismus und andererseits entschiedene Kritik der herrschenden Verhältnisse.

Die materialistische Philosophie

Die *vorsokratische Philosophie* spiegelt die neue *materialistische Rationalität* von Krieg und Markt wider. Es entsteht die neue Frage nach der *Substanz*, dem Realen hinter den Phänomenen. Direkt nach der Einführung von Geldmünzen in Lydien (dem Westteil der heutigen Türkei) um 600 v.u.Z. brachten griechische Söldner diese in ihre Heimat. Die erste Stadt, die dann selbst Münzen prägte, war Milet in Ionien (an der Westküste Lydiens), der Gegend, aus der die meisten griechischen Söldner kamen.⁸⁴ Vielleicht war sie die erste Stadt der Welt, auf deren Markt die täglichen Transaktionen nicht in Kredit, sondern mit Bargeldmünzen abgewickelt wurden. Genau in dieser Stadt begann zur gleichen Zeit die vorsokratische griechische Naturphilosophie: Thales von Milet (ca. 624–546), Anaximander von Milet (610–546) und Anaximenes von Milet (585–525). Alle drei versuchten herauszufinden, welches die physische Substanz sei, aus der die Welt hervorging. Thales schlug bekanntlich das Wasser vor, Anaximenes die Luft, Anaximander aber prägte ein neues Wort: das *apeiron*, das Unbegrenzte, eine abstrakte Substanz, die nicht wahrnehmbar, aber die materielle Basis von allem sei. Darin kann man eine Widerspiegelung des Charakters des Geldes sehen, insofern Geld das Eine im Vielen ist.⁸⁵ Es ist eine Abstraktion, aber man kann es in alles andere tauschen. Eine weitere interessante Beobachtung besteht darin, dass Aristoteles später die unnatürliche Geldverwendung deshalb kritisiert, weil in ihr aufgrund der entstehenden Gier eine unbegrenzte (*apeiron*) Geldvermehrung angestrebt wird.

Philosophische Kritik an der Geldgier

Die andere Seite der Spiegelung der Achsenzeitverhältnisse in der Philosophie und den Religionen ist neben dem Materialismus die *kritische Opposition* zu den gesellschaftlichen Entwicklungen. Bereits einer der vorsokratischen »Sieben Weisen des Altertums«, Pittakos von Mytilene, stellte kritisch das zentrale Problem fest: »Gewinn ist gierig« (*áplaeston kárdos*).⁸⁶ Der Ökonom Hans Christoph Binswanger schreibt dazu:

»Der Satz des Pittakos ist genau zu lesen. Er heißt nicht: ›Der Gewinnende ist unersättlich‹, sondern ›Der Gewinn ist unersättlich‹. Er stellt Geld dar, das nicht ›aufgegessen‹ wird, sondern wieder zum Kapital geschlagen und daher im Sinn des Lawineneffekts auf neuen Gewinn angelegt werden kann. Der neue Gewinn ist dann größer als der erste. Die Aussage ›Gewinn ist unersättlich‹ ist also keine anthropologische, sondern eine historische, an die Entwicklung der Geldwirtschaft gebundene Aussage.«⁸⁷

Man könnte auch sagen, dass mit diesem Satz beobachtet wurde, wie aus Geld Kapital wird – Geld, das ständig wieder angelegt wird, um den Gewinn unendlich zu vermehren. Ich würde allerdings sagen, dass der Satz gleichzeitig eine historisch-ökonomische *und* anthropologische Aussage macht. Gerade die Wechselwirkung zwischen dieser Art von kapitalzentrierter Wirtschaft und der menschlichen Psyche ist das, was verstanden werden muss. Genau um diese Frage dreht sich dieses Buch, dessen Titel deshalb *Gieriges Geld* und nicht einfach »Geldgier« lautet.

Sokrates: Streben nach *areté*

Die Wirkung der Geldwirtschaft auf die Menschen und die Gesellschaft steht im Mittelpunkt der Reflexionen des Sokrates. Er beobachtet, dass viele glauben, Reichtum führe sie zur *areté*, d.h. zu ihrem »wirklichen Dasein«⁸⁸. Dagegen ist er überzeugt, dass Menschen nur durch ein Streben nach Weisheit, nach Wissen zur

areté gelangen, und auch nur dann, wenn am Ende dieses Strebens die Einsicht steht: »Ich weiß, dass ich nicht weiß.« Mit anderen Worten: Der Mensch kann »zu seinem wirklichen Dasein, d.h. zur *areté*, erst gelangen, wenn er von der Fesselung an das angemaßte Scheinwissen befreit ist. ... Aus der Übereinstimmung von Wissen und Leben ist eine Übereinstimmung des Lebens mit der Einsicht in das Nichtwissen geworden«.⁸⁹

In seiner *Apologie des Sokrates* berichtet Plato, wie Sokrates zu den Staatsmännern, Poeten und Handwerkern geht und sich durch die Prüfung ihres angemaßten Wissens viele Feinde macht. Zusammenfassend lässt Plato den Sokrates sagen (XVII):

»Ich bin euch, ihr Athener, zwar zugetan und Freund, gehorchen aber werde ich dem Gotte mehr als euch, und so lange ich noch atme und es vermag, werde ich nicht aufhören, nach Weisheit zu suchen und euch zu ermahnen ... mit meinen gewohnten Reden, wie: Bester Mann, als ein Athener, aus der größten und für Weisheit und Macht berühmten Stadt, schämst du dich nicht, für Geld zwar zu sorgen, wie du dessen aufs meiste erlangst, und für Ruhm und Ehre, für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, dass sie sich aufs beste befinde, sorgst du nicht ... Denn nichts anderes tue ich, als dass ich umhergehe, um Jung und Alt unter euch zu überreden, ja nicht für den Leib und für das Vermögen zuvor noch überhaupt so sehr zu sorgen wie für die Seele, dass diese aufs beste gedeihe, indem ich zeige, dass nicht aus dem Reichtum die *areté* entsteht, sondern umgekehrt der Reichtum und alles, was die Menschen als Menschen und Bürger glücklich machen kann, aus der *areté*.«⁹⁰

Sokrates selbst nimmt – im Unterschied zu den Sophisten, den »Realisten« der Achsenzeit in Griechenland – kein Geld für seine Prüfung und Beratung der Menschen, im Gegenteil, er stellt fest: »... in tausendfältiger Armut lebe ich wegen dieses dem Gotte geleisteten Dienstes«⁹¹.

Offensichtlich sieht Sokrates also das gierige, grenzenlose Streben nach Reichtum ähnlich wie später Aristoteles als eine besonders verbreitete und für Mensch und Gesellschaft gefährliche Il-

lusion, die er als Nichtwissen entlarvt. Damit steht Sokrates in der Reihe jener kulturellen, religiösen und philosophischen Kräfte seit dem 8. Jahrhundert v.u.Z., welche die sozialen und menschlich destruktiven Wirkungen der neuen Privateigentum-Zins-Geld-Wirtschaft zu überwinden trachten.

Plato: Die gerechte Polis

Plato führt die Einsichten des Sokrates weiter, vor allem in seinem Höhlengleichnis im großen Werk *Politeia* (über die Grundlagen des politischen Gemeinwesens, die Polis).⁹² Der Kontext des Gleichnisses ist die zentrale Frage dieses Dialogs, nämlich die, ob es zum Glücklichein führen kann, wenn man ungerecht handelt und es niemand merkt. Das behaupteten die Sophisten. Dagegen behauptet Plato, dass Ungerechtigkeit als Gewalt nach außen immer auf das innere Leben einer Person oder einer Gesellschaft zurückschlägt, und zwar in der Form von gewaltsamem Konflikt und Unglück. Das Gleichnis selbst zeigt Menschen, die auf einer Bank (ihrem Leib) gefesselt sitzen. Die Fesseln sind die Begierden (*epithymiai*). Vor sich an einer Wand sehen sie sich bewegende andere Menschen, die sie für wirklich, real halten. In Wahrheit handelt es sich aber um Schatten von Leuten, die von einem hinter ihnen scheinenden Licht an die Wand projiziert werden. Weil die auf die Bank Gefesselten nicht merken, dass ihr Hals durch die Begierden um 180 Grad verdreht ist, können sie weder die wirklichen Menschen noch das Licht sehen, welches für Plato das Licht der Wahrheit ist, identisch mit dem Guten und Schönen. Dies könnten sie nur wahrnehmen, wenn sie ihren Kopf umwenden würden, was ihnen aber gerade wegen ihrer Gier nicht möglich ist.

Dieses Gleichnis enthält zentrale Aspekte der Anthropologie und Ontologie Platons. Im Menschen sieht er drei Kräfte am Werk: ein vielfältig Tierhaftes mit mehreren Köpfen zahmer und wilder Tiere (*epithymikón*, die Begierden); etwas kriegsbereit Mutiges (*thymoeidés*, später Wille genannt); und die Kraft der Vernunft (*logistikón*), das wirklich Menschliche, ja Göttliche im Menschen. Wenn die Begierden den Menschen regieren, entstehen Unruhe, Konkurrenz, Kampf und Gewalt. Wenn der »innere Mensch«, die

Vernunftkraft, regiert, versöhnt diese die anderen Kräfte im Menschen miteinander, befreundet sie miteinander, sodass sich Gerechtigkeit und Frieden entfalten können. Das Gleiche gilt in einem Gemeinwesen: Wenn Philosophenkönige nach Recht und Gesetz (*nómos*) regieren, entstehen Gerechtigkeit und Frieden. Wenn die Kaufleute regieren oder die Krieger imperiale Kriege beginnen (wie Perikles), gibt es Konkurrenzkampf, Gewalt und Ungerechtigkeit. Was Plato nicht sieht, ist die Erkenntnis des Apostels Paulus, dass auch Vernunft und Gesetz von der Gier pervertiert werden können – was das Problem verschlimmert, insofern dann im Namen der kalkulierenden Vernunft und des Gesetzes getötet wird.

Es gibt ein weiteres Problem mit Plato. Das Höhlengleichnis hat eine Fortsetzung. Es gibt nämlich die Möglichkeit, dass sich einzelne Menschen aus den Fesseln der Begierden befreien, ihren Kopf gerade richten und das Licht der Wahrheit, des Guten und Schönen sehen, indem sie aus der Höhle ins Freie hinausgehen. Sie beginnen die Wahrheit zu erkennen, die letztlich das unaussprechliche »Eine« ist. Aber das »Eine« kann doch begriffen werden, indem man die mathematischen Strukturen (*idéai*), die im unaussprechlichen »Einen« gründen, in allen Erscheinungen erkennt. Diese Aufgabe des Philosophen heißt Schau (*theoría*). Er darf aber nicht außerhalb der Höhle bleiben, sondern muss dorthin zurückkehren, um den normalen Leuten helfen, ihren Hals schmerzvoll gerade zu richten, um sie so zur Wahrheitserkenntnis und zu entsprechendem Handeln zu führen. Nur so kann Gerechtigkeit und Frieden in den Einzelnen und in der Gesellschaft entstehen. Das scheint zunächst sehr überzeugend, hat aber ambivalente Folgen. Erstens führt dieser Ansatz schließlich dazu, die Realität darauf zu reduzieren, was mathematische Modelle zulassen. Dadurch verschwindet der Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit, und wichtige Elemente werden verdrängt. Die Folgen sehen wir heute: die Irrationalität der rationalisierten Wissenschaften, Technologie und vor allem der Ökonomie. So gilt der Neoliberalismus angeblich als alternativlos, weil die herrschende Ökonomie nach mathematischen Modellen funktioniert. Dass die Gesellschaft und die Natur dabei zerstört werden, ist ausgeblendet.

Zweitens repräsentiert der platonische Ansatz auch ein autoritäres politisches Modell. Dann kann – wie zur Zeit in Europa – die Demokratie schrittweise abgeschafft, Technokraten statt gewählten Politikern die Regierung übergeben werden, um das ökonomische Gesetz der Schuldentrückzahlung per Dekret umzusetzen.

Um das Höhlengleichnis mit seiner Analogie zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft der Polis in seiner auch heute hilfreichen Seite zu verstehen, muss man auf das zweite Buch der *Politeia* zurückgreifen, in dem sich Plato mit der *Entstehung einer gerechten Polis* beschäftigt.⁹³ Er geht davon aus, dass kein Mensch autark, also sich selber genügend, leben kann. Alle haben sich gegenseitig nötig, müssen einander helfen, ihre Lebensbedürfnisse zu decken. Wir sind bedürftige Lebewesen, daraus entsteht die Polis, der Staat – würden wir heute sagen. Das heißt aber, politische Gemeinwesen entstehen aus wirtschaftlicher Notwendigkeit. Denn das erste Bedürfnis (*chreía*), so sagt Plato, ist die Beschaffung von Nahrungsmitteln, das zweite eine Behausung, das dritte Kleidung, das vierte Schuhe. Die Befriedigung der Grundbedürfnisse in einer Gemeinschaft erfolgt aber am besten über Arbeitsteilung gemäß der Begabung der verschiedenen Menschen. Dabei geht es vor allem um Bauern, Hirten, Baumeister und Handwerker. Aus praktischen Gründen entsteht auch der Stand der Kaufleute – sowohl für den Tausch innerhalb der Gemeinschaft wie auch zwischen verschiedenen politischen Gemeinwesen. Die Verteilung geschieht dann über den Markt mithilfe von Münzgold. Diese *Versorgungswirtschaft* führt zu Gesundheit, Friede und Freude in der Gemeinschaft. Sie ist die *Basis der Gerechtigkeit im Gemeinwesen*.

Nun gibt es allerdings außer diesem *wahren, wirtschaftlich und politisch gesunden Gemeinwesen* auch eine Perversion: eine »üppige politische Ökonomie«. Das hier mit »üppig« wiedergegebene Wort (*phlegmaínousa*) bedeutet eigentlich »aufschwellend«, gemeint ist luxurierend. Mit heutigen Kategorien könnte man sagen: eine Wirtschaft unter Wachstumszwang. Die Beispiele, die Plato gibt, reichen von bequemen Polstern bis zu Freudenmädchen, Kunstwerken, Fleischnahrung und natürlich Gold. Im Unterschied zur Versorgungswirtschaft, die auf den Bedarf am Lebensnotwendigen

bezogen ist, geht es also hier um Erwerbswirtschaft mit ihrer Dynamik, alle möglichen Arten von beliebigen Wünschen zu erfüllen.

In dieser expandierenden wirtschaftlichen Dynamik sieht Plato den Grund für *Kriege*. Denn weil die verwöhnten Bürger immer mehr wollen, vergreifen sie sich an den Nachbarvölkern. Diese Überlegung nimmt er zum Anlass, ausführlich darüber nachzudenken, wie denn die »*Wächter*« (Soldaten) in einem gerechten Staatswesen beschaffen sein und ausgebildet werden müssten. Sie sollen nicht nur mutig, sondern auch sanft sein. Sie sollen die Bürger und Bürgerinnen gegen Feinde schützen, aber keine Angriffskriege führen. Vor allem sollen sie sich nicht mithilfe ihrer Macht bereichern. Deshalb dürfen sie auch kein Privateigentum haben, sondern sollen von ihrem gerechten Sold leben. Damit sie nicht für sich selbst, sondern in Verantwortung für das gesamte Gemeinwesen leben und arbeiten, müssen sie philosophisch gebildet werden.

In seinem Werk *Die Gesetze (Nomoi)* schlägt Plato dann verschiedene Maßnahmen vor, wie die Tendenz zur Wachstumswirtschaft kontrolliert und eingedämmt werden kann.⁹⁴ Dazu gehören:

- Das zuteilte und von den Bauern bewirtschaftete Land darf nicht verkauft werden (vgl. Lev 25,23).
 - Jeder Haushalt muss einen Teil seiner wirtschaftlichen Tätigkeit der Selbstversorgung widmen.
 - Einkommensunterschiede müssen begrenzt werden.
 - Kredite können nicht eingeklagt werden (damit Geld sich nicht in Kapital verwandeln kann).
 - Das Geld selber soll keinen Wert haben, darum nicht als Gold- oder Silbermünze, sondern aus unedlem Metall geprägt werden.
- Diese Vorschläge klingen, als seien sie heute von einem Postwachstums-Ökonomen verfasst worden.

Aristoteles: Zwei Typen von Wirtschaft

Der Philosoph, der die Reflexionen der griechischen Antike über das Geld abschließend und bis heute gültig auf den Begriff gebracht hat, ist Aristoteles.⁹⁵ Er unterscheidet zwei Typen von Wirtschaft: die eine dient der Versorgung der Haushalte und der wei-

teren Gemeinschaft (*polis*) mit den notwendigen Gütern zur Befriedigung der Grundbedürfnisse (*oikonomiké*), die andere wird benutzt, um Geldeigentum um seiner selbst willen zu vermehren (*kapiliké*, Kaufen und Verkaufen als Teil der künstlichen Weise des Erwerbs, *chremastiké*). Diese chremastische Wirtschaftsform (Erwerbs- im Unterschied zur Versorgungswirtschaft) ist nach Aristoteles aus der natürlichen ersteren Form der Wirtschaft entstanden, insofern auch in ihr Geld als Mittel für den Tausch lebensnotwendiger Güter benutzt wurde, zuerst in der Form wertvoller Metalle wie Silber und Gold, später in der Gestalt von Münzen.

Als Motiv für das Entstehen der zweiten, »unnatürlichen« Form von Wirtschaft gibt Aristoteles – an Plato anknüpfend – die menschliche Begierde (*epithymía*) an. Sie erzeugt die Illusion im einzelnen Menschen, durch die grenzenlose Anhäufung (*apeiron!*) von Geld auch unendlich »Lebensmittel« und Lustmittel anhäufen und dadurch unendliches Leben haben zu können.⁹⁶ Das heißt, dem Streben nach mehr Eigentum, vermittelt durch Geldmechanismen, liegt eine das einzelne Erstrebte transzendierende Begierde nach unendlichem Leben zugrunde. In der Verfolgung dieser Illusion (*dokei, es scheint so als ob ...*) zerstört der Einzelne die Gemeinschaft und damit sich selbst, weil der Mensch als soziales Wesen nur als Teil einer Gemeinschaft überlebensfähig ist. Als Gegenmittel gegen diese gemeinschaftszerstörende Handlungsweise schlägt Aristoteles einerseits ethische Erziehung und zweitens politische, d.h. das Gemeinwohl schützende Verbote von Zinsnehmen und Monopolen sowie Gesetze für gerechte Preise und Begrenzung des Eigentums vor.

Allerdings hat auch Aristoteles (mindestens) einen dunklen Punkt in seiner sonst so luziden Wirtschaftsauffassung. Das ist seine Stellung zur Sklaverei. Er legitimiert sie, indem er behauptet, Sklaven seien von Natur aus Sklaven. Außerdem rechtfertigt er die Einherrschaft (Monarchie). In dieser Auffassung hat sein Schüler Alexander seinem Lehrer alle Ehre gemacht.

Betrachtet man die Reflexionen im antiken Griechenland insgesamt, so ist es beeindruckend zu sehen, wie scharfsinnig die Beobachtungen und Analysen sind. Innerhalb der kritischen Religi-

onen und Philosophien der Achsenzeit gibt es deutlich eine gemeinsame Tendenz, den negativen Entwicklungen der markt-förmigen Privateigentums-Geld-Wirtschaft entgegenzutreten. Aber nirgends ist die detaillierte Analyse von deren strukturellen und psychologischen Mechanismen so eindringlich wie bei Plato und Aristoteles. Allerdings bringen Israels Propheten und die Tora, der Buddha, Jesus sowie später der Islam ihrerseits je ganz spezifische Tiefendimensionen der Gesamtproblematik ans Licht, sodass wir für die notwendige Überwindung des Kapitalismus von allen viel lernen können. Der Jesusbewegung wenden wir uns nun zu.

4 Jesusbewegung und Urchristentum

Das ausbeuterische Römische Reich

Die messianischen Schriften des Zweiten Testaments der Bibel (traditionell als »Neues Testament« bezeichnet), die im Lauf der ersten beiden Jahrhunderte u.Z. gesammelt und schließlich zu einem Kanon zusammengefasst wurden, sind entscheidend geprägt von ihrem *Zeithintergrund*: dem *Römischen Reich*. Wie wir in Kapitel 1 gesehen haben, verbanden die hellenistischen Weltreiche und das Imperium Romanum ihre politisch-militärische Eroberungsherrschaft mit der Geld-Privateigentums-Wirtschaft auf totalitäre Weise. In der Offenbarung des Johannes heißt es dazu:

»Alle, die Kleinen und die Großen, die Reichen und die Bettelarmen, die Freien und die Versklavten, bringt es so weit, dass es ihnen einen Stempel auf die rechte Hand oder auf die Stirn drückt, sodass niemand kaufen oder verkaufen kann, ohne den Stempel, den Namen des Ungeheuers oder die Zahl seines Namens zu haben.« (Offb 13,16f)

Das Ungeheuer ist der römische Staat, dessen absolutes Zeichen für Handeln und Denken die Geldmünze, auf die das Bildnis des »göttlichen« Kaisers geprägt ist – für Juden wie für die, die Jesus nachfolgen, blasphemischer Götzendienst. Das Ganze ist Teil einer extrem ausbeuterischen, luxurierenden Wirtschaft (Offb 18). Die unterworfenen Provinzen wie Judäa müssen zusätzlich hohen Tribut zahlen, was besonders die produzierenden Kleinbauern auf dem Lande trifft. Die Großgrundbesitzer beuten legal mithilfe harter Verwalter die Tagelöhner aus und leben selbst im Luxus der Städte. Die Römer lassen die Abgaben von kollaborierenden Zollpächtern mithilfe ebenfalls armer Zöllner eintreiben. Mit diesem System wird die Bevölkerung doppelt ausgepresst.

Teile des Landes werden nicht direkt von den Römern, sondern von ebenfalls kollaborierenden jüdischen Königen verwaltet – eine weitere Dimension der Ausbeutung. Galiläa – das Gebiet, in dem Jesus seine Mission beginnt – ist dafür das schlimmste Beispiel. Armut, Unterdrückung und Ausbeutung der Mehrheit der Bevölkerung, kontrastiert vom Reichtum der Römer und ihrer Kollaborateure, prägt das Gesamtbild von Palästina zur Zeit Jesu.

Auf diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, dass das 1. Jahrhundert u.Z. durch Widerstand und Aufstände in dieser Region gekennzeichnet ist. Insbesondere in Galiläa entstehen viele Befreiungsbewegungen. Ihre Anführer nennen sich oft Messias (*maschiach*, der Gesalbte, griechisch: *Christos*), in Israel und Juda ursprünglich die Bezeichnung für den König. Andere Gruppierungen sind u. a. die Pharisäer (*peruschim*), die nach wie vor versuchen, sich gegenüber den Römern diplomatisch zu verhalten, aber durch Absonderung von den anderen Völkern nach der Tora zu leben. Manche ziehen sich in die Wüste zurück und bilden Mönchsgemeinschaften, so die Gruppen, deren Texte in Qumran gefunden wurden. Demgegenüber passen sich die Sadduzäer, die Priesteraristokratie, vollständig an den Hellenismus und die Römer an. Sie haben mit dem Tempel Geldsystem und Handel unter ihrer Kontrolle und deshalb vitales Interesse am Status quo.

Vor diesem Hintergrund sind Jesus und seine Bewegung zu verstehen. Die Texte, die von ihm zeugen, sind keine historischen Protokolle, sondern – wie Großteile der Hebräischen Bibel (traditionell als »Altes Testament« bezeichnet) – Erzählungen. Sie spiegeln die Erfahrungen, Kämpfe und Hoffnungen der Personen und Gruppen, die sie verfasst haben. Die frühesten schriftlichen Zeugnisse sind die Briefe des Apostels Paulus, der sich zwischen 33 und 35 u.Z. vom Verfolger der Jesusgemeinden zu einem Jesus Vertrauenden (Glaubenden) wandelte. Danach entstand das nach Markus benannte Evangelium. Es spiegelt die Situation des jüdischen Aufstands (66–70 u.Z.) und dessen grausames Ende: die Hinrichtung der Aufständischen an tausenden von Kreuzen und die Zerstörung Jerusalems und des zweiten Tempels durch die Römer. Die weiteren Evangelien (Matthäus, Lukas und Johannes) nehmen

diese Erzählung des Markus in ihrer jeweiligen Situation auf, variieren und ergänzen sie unter anderem durch eine weitere frühere Quelle, die sogenannte Logienquelle, die nicht selbst schriftlich vorliegt, die aber von der Bibelforschung weitgehend rekonstruiert werden kann.

Die Umkehrung der Verhältnisse in der ältesten Jesustradition

Das einzige, was man als nacktes historisches Faktum aus Jesu Leben festhalten kann, ist sein Tod am Kreuz, der Strafe des Imperiums für Rebellen und entlaufene Sklaven. Jesus muss also von den Herrschenden als politisch und/oder wirtschaftlich gefährlich eingestuft worden sein. Das wird verständlich, wenn man aus den Quellen erhebt, mit wem Jesus Umgang pflegte. Zöllner, Sünder, Dirnen, Bettler und Krüppel waren die Protagonisten der Jesusbewegung, hinzu kamen Bettelarme, zu denen auch verarmte Leute vom Land und arbeitslose Tagelöhner gehörten. Jesus »war vermutlich der Initiator einer Sammlungsbewegung von armen Juden, deren Lebensmöglichkeiten und Überlebenschancen gering waren«⁹⁷.

In diesem Milieu verkündigte Jesus die anbrechende Herrschaft Gottes. Wie die Propheten und die Tora im Alten Israel beginnt seine Botschaft mit dem befreienden Handeln Gottes. Daniels Vision vom Gottesreich mit menschlichem Gesicht aufnehmend verkündet er: »Der Augenblick ist gekommen, die Zeit erfüllt. Die Gottesherrschaft ist nahe gekommen! Kehrt zum Leben um und vertraut dem Evangelium!« (Mk 1,14f)

Diese Gottesherrschaft, für die Zukunft erwartet, aber jetzt schon beginnend, bedeutet in der ältesten Jesustradition die Umkehrung der Verhältnisse: Die Armen werden satt, die Reichen werden ausgeschlossen sein. In der Formulierung des Lukasevangeliums sagt Jesus:

»Glücklich seid ihr Armen, denn die Herrschaft Gottes ist auf eurer Seite!
Glücklich seid ihr Hungrigen, denn ihr werdet satt werden!
Glücklich seid ihr Weinenden, denn ihr werdet lachen!«
(Lk 6,20–23)

Jesus ist aber nicht nur der Verkündiger der kommenden Ordnung Gottes, sondern er lebt und verwirklicht sie als Bruder der Ausgeschlossenen, Unterdrückten und Verarmten. Unter ihnen strahlt er heilende, befreiende und Gemeinschaft stiftende Kräfte aus. So wird er selbst zum Zeichen der Liebe Gottes, zur Hoffnung der Armen. Man kann ihn also nicht isoliert, sondern nur zusammen mit seinen Nachfolgern und Nachfolgerinnen verstehen. Dabei ist zentral, dass er auch Jüngerinnen um sich sammelt, die als Frauen in der patriarchalischen römischen Gesellschaft doppelt unterdrückt sind.⁹⁸ Die Personengruppen, mit denen Jesus besonders verkehrte, lassen sich sozialgeschichtlich gut erfassen.⁹⁹

Befreiung von der Gier bei Paulus

Das ist auch die Realität der frühen Gemeinden des Paulus außerhalb Judäas im Römischen Reich. Er schreibt dazu im 1. Korintherbrief:

»Seht doch eure Berufung an, Geschwister: Es sind nämlich nicht viele Weise von ihrer Herkunft her, nicht viele Mächtige, nicht viele aus den Elitefamilien unter euch. Vielmehr hat Gott die Ungebildeten der Welt erwählt, um die Weisen zu beschämen; und die Schwachen der Welt hat Gott erwählt, um die Starken zu beschämen. Und die Geringen und die Verachteten der Welt hat Gott erwählt, die nichts gelten, um denen, die etwas sind, die Macht zu nehmen. Das geschieht, damit sich kein Mensch aufgrund von Wohlstand und Erfolg von Gott unabhängig wähnt, denn durch Gott seid ihr mit dem Messias Jesus verbunden, der uns von Gott her zur Weisheit geworden ist, und zur Gerechtigkeit und Heiligung und Befreiung.« (1 Kor 1,26–30)

Mit dem Wort »Berufung« (griech. *klesis*) knüpft Paulus an die Erwählungstradition Israels an. Gott erwählt den Migranten Abraham, Auswanderer aus der Hochkultur Babylon, um ihn zum Segen für die Völker werden zu lassen (Gen 12ff). Gott erwählt die versklavten Hebräer und befreit sie von der Unterdrückung durch das ägyptische Imperium, um zusammen mit den sich von den Stadtkönigtümern befreienden abhängigen Bauern im Hochland von Palästina eine solidarische Gesellschaft nach neuen Regeln des Zusammenlebens aufzubauen (Ex 3ff). Gott erwählt das von den Babyloniern und der eigenen Elite gebeutelte Juda, um die altorientalische Normalität der Ausbeutung aufzubrechen und eine Tora-Republik zu gründen (Neh 5ff). So preist Jesus die Armen selig, weil sie die Erwählten für die anbrechende neue Ordnung Gottes sind. Im Matthäusevangelium werden sie im Anschluss an die Seligpreisungen auch ausdrücklich »Salz der Erde« und »Licht der Welt« genannt. Von ihnen her wird die ganze Welt erneuert.

Der Gegensatz zwischen »Elitefamilien« und »Verachteten« im Paulustext verweist auf den grundlegenden Klassengegensatz zwischen Aristokratie und Plebejern in der römischen Gesellschaft.¹⁰⁰ Dies ist also die grundlegende theologische Perspektive, unter der die Paulusbriefe (wie die Jesustraditionen) zu lesen sind: Die Befreiung der Welt geschieht von den Armen, den arbeitenden Menschen, den Ausgeschlossenen und an den Rand Gedrängten her. Das ist »Gottes Weisheit«, der die »Weisheit der Welt« zur Verrücktheit erklärt (und umgekehrt), wie Paulus in den Zeilen vor dem zitierten Abschnitt sagt (1 Kor 1,18 u. 25).

Es ist also das Kreuz des vom Imperium ermordeten Messias, von dem aus Paulus die Erwählung der Armen und Verachteten als Weisheit Gottes und damit als grundlegende Perspektive annimmt. Denn genau diese Verrücktheit nach weltlichen Maßstäben haben die Herrschenden dieser Weltordnung nicht erkannt und darum Jesus ermordet (1 Kor 2,5–8). Die römische Weltordnung beruht auf der Weisheit der Starken, Reichen, Mächtigen und Angesehenen (heute »Leistungsträger« genannt). Sie müssen den Messias der Armen, Schwachen und Verachteten beseitigen, damit ihre Herrschaft nicht gefährdet ist. Ihr Vertrauen (Glaube) setzen sie auf Macht und Weisheit. Das Vertrauen der Gemeinde

ruht gegen allen Augenschein auf Gottes Weisheit – Verrücktheit in den Augen der Welt –, auf der Kraft, die in den Schwachen mächtig ist. Denn die Herrschenden dieser Weltordnung – ebenfalls gegen allen Augenschein – werden zugrunde gehen. Eine neue Weltordnung ist im Entstehen begriffen.

Das führt Paulus noch ausführlicher in den *Briefen an die Römer und die Galater* aus. Programmatisch beginnt er:

»Ich gehe das Wagnis ein, die Freudenbotschaft öffentlich zu verkünden. In ihr wirkt die Kraft Gottes zur Befreiung aller, die auf sie vertrauen, jüdischer Menschen zuerst und dann auch griechischer. In ihr wird enthüllt, wie Gott Gerechtigkeit schafft, als Ursprung und Ziel des Vertrauens. So steht es geschrieben: Gerecht ist, wer Vertrauen lebt.« (Röm 1,16f)

Das Vertrauen in die Gottheit Israels, die die Verrücktheit besitzt, sich mit den Schwachen und mit deren Verteidiger, dem gekreuzigten Messias zu identifizieren, führt zur Befreiung und zu gerechten gesellschaftlichen Verhältnissen. Das ist die Kernbotschaft des Paulus. Das führt auch ihn in Konflikt mit der herrschenden Weltordnung. So beschreibt er die Realität des Römischen Reiches. Sie ist gekennzeichnet durch Götzendienst (griech. *asebeia*) und Ungerechtigkeit (griech. *adikia*). Mit ihnen unterdrücken die Menschen die Wahrheit (Röm 1,18). Wahrheit hat also hier nichts mit »Für-wahr-Halten« zu tun, sondern mit dem Handeln. Ungerechtes Handeln unterdrückt die Wahrheit. Gerechtes Handeln offenbart, dass man in der Wahrheit ist. Dahinter steht hebräisches Denken, für das das entsprechende Wort für Wahrheit *Bewährtsein* (*émet*) bedeutet; man kann sich darauf verlassen, weil ein wahres Wort Tatwort ist. Die Menschen hätten – so fährt Paulus fort – aus der Schöpfung Gott erkennen können, haben Gott aber nicht mit Dank geehrt, sondern sind auf Abwege gegangen. »Deshalb überließ Gott sie der Gier ihrer uneinsichtigen Herzen, die sich auf das richtete, was ihre Heiligkeit verletzt.« (Röm 1,24)

Hier taucht sie nun ausdrücklich auf: *die Gier* – als Folge von Idolatrie und Ursache für ungerechtes Handeln, durch das die Wahrheit unterdrückt wird. Paulus nimmt dieses Thema in den

Kapiteln 5–8 ausführlich wieder auf. *Hier geht es im Kern darum, dass und wie die Gier das Gesetz, das dem Leben dienen soll, in ihren Dienst nimmt und es dadurch zum tötenden Gesetz wird, und dass und wie der gekreuzigte und auferstandene Messias daraus befreit.*¹⁰¹ Um das zu verstehen, ist es hilfreich, auf einfache Aussagen Jesu zurückzublicken. Im Markusevangelium (2,23–28) lesen wir, wie Jesus seine Jünger, die aus Hunger am Sabbat Ähren abrissen, gegen Kritiker verteidigt mit den Worten: »Der Sabbat ist für die Menschen da und nicht die Menschen für den Sabbat. Die Menschen sind wichtiger als der Sabbat.« Er will damit nicht die Bedeutung des Sabbats herabsetzen, sondern er versucht sie zu gewinnen mit der Deutung, dass das Gesetz dem Leben der Menschen dienen soll, nicht umgekehrt.

Noch dramatischer zeigt sich dieses Problem bei dem Gesetz, Schulden zurückzahlen zu müssen. Dem stellt Jesus das Gebet gegenüber: »Erlass uns unsere Schulden, wie auch wir denen die Schulden erlassen haben, die uns etwas schuldig sind« (Mt 6,12).¹⁰² Wir haben Gott gegenüber unbezahlbare Schulden, ohne deren Erlass wir nicht lebensfähig wären. Darum muss das Gesetz der Schuldentrückzahlung auch von uns, wenn wir Gläubiger sind gegenüber unseren Schuldnern, gebrochen und die Schulden erlassen werden. Nach dem Lukasevangelium geht Jesus noch weiter und stellt das Gesetz der Kreditrückzahlung (natürlich mit Zinsen) ganz in Frage (Lk 6,34f).

Um solches von der Gier in Dienst genommene abstrakte tötende Gesetz geht es bei Paulus, nicht etwa um einzelne Sünden. Es geht um *die* Sünde im Dienst solchen Gesetzes, dessen Erfüllung tötet. Das reflektiert Paulus in Röm 5–6. Wie die Sünde und mit ihr der Tod seit Adam die Menschen regierte, so werden diese durch den Messias mit Gottes Geist begabt, um in ihrem Handeln der Gerechtigkeit zu dienen (Röm 5). Durch diese Verbindung mit dem Gerechtigkeit und Leben vermittelnden getöteten und auferstandenen Messias, sterben auch sie der Sünde ab, um der Gerechtigkeit zu leben (6,12–14; 22f). Welche Rolle spielt dabei das Gesetz – die Tora für die Juden, das durch das Gewissen erkennbare Gesetz für die anderen Völker (2,14f) – im Zusammenhang mit *der* Sünde? Das reflektiert Paulus im 7. Kapitel:

»Was folgt nun daraus? Sind Tora und Sündenmacht dasselbe? Gewiss nicht! Aber ohne die Tora hätte ich die Sündenmacht nicht durchschaut. Ich wüsste nämlich nicht um die Begierde, hätte die Tora nicht gesagt: ›*Du sollst nicht gieren!*‹ Ihren Angriffspunkt hat die Sündenmacht im Gebot gefunden. Sie hat in mir alle Gier bewirkt. Außerhalb der Tora ist die Sündenmacht tot. Ich lebte einst außerhalb der Tora. Als das Gebot kam, lebte die Sündenmacht auf. Ich aber starb. Das Gebot, das ins Leben führen sollte, erwies sich für mich als Weg in den Tod. Weil die Sündenmacht ihren Angriffspunkt durch das Gebot nahm, hat sie mich gründlich getäuscht und das Gebot benutzt, um mich zu töten. Daher ist gewiss: Die Tora ist heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut.« (Röm 7,7ff)

Das von der Gier in Dienst genommene Gesetz bewirkt zweierlei: Es stimuliert *die* Sünde und es produziert Illusion, Täuschung. Zwar können Menschen ohne Gesetz nicht leben. Darum ist Gesetz, auch theologisch gesehen, gut – insbesondere die Tora, die gerade gegen die »altorientalische Normalität« Leben fördert. Wenn aber das Gesetz in den Dienst der Gier gestellt wird, tötet es. Und genau dies ist in zugespitztem Maß im Römischen Reich Realität. Wenn man die Werke dieses Gesetzes tut, folgt daraus Ungerechtigkeit aller Art und Tod. Man kann das Gute und Gerechte verstehen und sogar wollen, aber man kann es nicht tun (Röm 7,14ff).

Darum bedarf es des Aufbaus einer ganz neuen Gemeinschaft im Geiste des Messias (Röm 8,1–4; 10f). Das heißt, mitten in einer von der Sündenmacht beherrschten Weltordnung entsteht eine neue Gemeinschaft im und aus dem messianischen Geist. Dies aber nicht als Insel der Seligen, sondern als der Anfang einer kosmischen Befreiung (8,8). Denn durch die Sündenmacht, die durch die Gier das Gesetz in Dienst nimmt, ist auch die Natur dem Verderben ausgeliefert – wie wir heute jeden Tag buchstäblich erfahren und wie Paulus unter Rückgriff auf Begriffe der Sintflutgeschichte sagt. Dem wirkt aber die messianische Geistkraft entgegen, indem sie Menschen zu Söhnen und Töchtern Gottes macht – eine Provokation des Kaisers, dem allein der Titel des

»Sohnes Gottes« vorbehalten war. Diese geschenkte messianische Kindschaft Gottes ist der Anfang einer neuen Schöpfung (8,18–30). Die Ausbreitung der neuen Schöpfung kann auch die Verfolgung durch staatliche und andere Gewalten nicht aufhalten (8,38f). Das ist die befreiende Botschaft des Paulus mitten in einer durch institutionalisierte Gier dem Tod ausgelieferten Welt.

Wie sieht die von Paulus anvisierte *Befreiung konkret* aus? Im Römerbrief wird sie in Kapitel 5–8 als Entstehen einer neuen Menschheit als Gemeinschaft in Verbindung mit dem Messias aus der Kraft des Geistes beschrieben. Sie ist fähig, inmitten des herrschenden ungerechten Weltsystems Gerechtigkeit zu tun und so eine große Transformation einzuleiten. Sie vollzieht gleichsam eine Revolution von unten inmitten des Imperiums. Dazu ist zentral, dass sich die unterworfenen Völkerschaften nicht mehr gegeneinander ausspielen lassen nach dem imperialen Motto »teile und herrsche« (*divide et impera*). Die Verwirklichung der Tora ist in dem totalisierten System nicht mehr durch Abgrenzung zu erreichen, sondern nur in Gemeinschaft zwischen Judäern und den anderen Völkern (Röm 9–11).¹⁰³ Konkret heißt das: sich nicht an die römische Weltordnung anpassen, sondern jeweils im konkreten Alltag der Welt prüfen, was der Wille Gottes ist (12,1–2). Das entfaltet sich in der Solidarität untereinander (griech. *agape*) – wie in einem Leib, in dem die Glieder mit je eigenen Gaben und Aufgaben füreinander sorgen. Die Solidarität ist die Erfüllung der Tora, Handeln in gerechten Beziehungen (13,8–10).

Konkret ausgeführt – als knapp gefasste Alternative zum Römerreich – wird das im Galaterbrief¹⁰⁴:

»Nachdem aber das Vertrauen gekommen ist, sind wir der Disziplinarmacht (des Gesetzes) nicht mehr unterstellt. Ihr alle nämlich seid Gottes Kinder im Messias Jesus durch das Vertrauen. Denn alle, die ihr in den Messias hineingetauft seid, habt den Messias angezogen wie ein Kleid. Da ist nicht jüdisch noch griechisch, da ist nicht versklavt noch frei, da ist nicht männlich und weiblich: denn alle seid ihr einzig-einig im Messias Jesus.« (Gal 3,26–28)

Das heißt, alle Herrschaftsverhältnisse unter den Menschen sind abgeschafft: zwischen Juden und den anderen Völkern, zwischen den Klassen der freien Eigentümer und der ausgebeuteten Versklavten, zwischen den patriarchalen Hausvätern (*domini*) und als Eigentum behandelten Frauen. Und das alles in Gemeinschaft mit dem Messias, der alle Menschen zu Geschwistern macht und auf diese Weise dem angemaßt göttlichen Kaiser die Loyalität entzieht. Damit ist das römische System im Kern und seinem von der Gier in Dienst genommenen Gesetz getroffen.

Die Alternative ist nicht, andere Eliten an die Macht zu bringen. Das wäre die Falle der normalen Revolutionen, die den Keim der Selbstzerstörung schon in sich tragen. Hier geht es um eine grundlegende Kulturrevolution. Es ändern sich nicht die Träger der Macht, sondern Macht selbst bekommt einen neuen Charakter. Sie wird *relational*, d. h. sie definiert sich vom anderen Menschen (und von der Natur als dem Anderen) her:

»Die Frucht aber der Geistkraft ist Solidarität (*agape*), Freude, Friede, Großmut, Freundlichkeit, Treue, Bescheidenheit, Selbstbeherrschung ... Die aber dem Messias angehören, haben das der Herrschaftsordnung konforme Wesen gekreuzigt mitsamt den Süchten und der Gier.« (Gal 5,22–24)

Nach Aristoteles gab es wohl niemanden, der wie Paulus die Verbindung von persönlicher und struktureller, institutionalisierter Gier so kritisch und grundlegend analysiert hätte. Er geht dabei weit über Aristoteles hinaus. Dieser hatte die Klassenherrschaft der freien Eigentümer über die Sklaven noch als natürlich gerechtfertigt. Auch hatte er die Herrschaft des Eigentüermannes über die Frau nicht angetastet. Bei Paulus hat die abstrakte und in Gesetzen des Patriarchats, der Ökonomie und Politik institutionalisierte Gier keine Chance mehr. In der neuen, in der Zugehörigkeit zum Messias befreiten Gemeinschaft wird relational vom »anderen« her gelebt. Denn: »Einer trage des anderen Last« (Gal 6,2), das ist die Tora des Messias – bis hin zur Selbsthingabe wie bei ihm selbst. Paulus pflanzt in allen Teilen des Reiches solche subversiven Zellen. Angesichts dieser revolutionären Praxis ist es kein Wunder,

dass auch er in Rom hingerichtet wird – wahrscheinlich am Kreuz – wie sein Messias.

Der Weg von und nach Galiläa bei Markus

Kreuze – diesmal um das von den Römern belagerte und dann zerstörte Jerusalem herum – bilden auch den blutigen Hintergrund des Markusevangeliums. Aber Markus beschreibt – anders als Paulus – nicht nur die Tatsache und Bedeutung des Kreuzes Jesu, sondern er geht seinen konkreten Taten und Worten nach, wie sie in mündlichen Überlieferungen kursierten – inmitten seines geplagten jüdischen Volkes.¹⁰⁵ Angesichts des grausigen Endes des verlorenen jüdischen Aufstands gegen die Römer (66–70 u.Z.) ist es geradezu unglaublich, dass er seine Erzählung beginnt mit den Worten: »Ursprung (griech. *archê*) des Evangeliums vom Messias Jesus«. Denn das Wort Evangelium (griech. *euangélion*) ist aus der politischen Sprache genommen und bedeutet »Siegbotschaft« – vor allem des Kaisers. Auch hier also ein schon im Ansatz Rom herausfordernder Text.

Ein für unseren Zusammenhang entscheidender Abschnitt findet sich im 10. Kapitel des Markusevangeliums. Hier weist Jesus seine männlichen Jünger zurecht, die denken, im Reich Gottes nun römische Verhältnisse einführen zu können. In diesem Schlüsseltext zeigt sich, dass sich in Israel eine alternative Gesellschaft für die Völker aus den Jüngergruppen von unten her aufbauen soll (Mk 10,35–45). Damit stellt sich die Frage: Wie soll denn *die sozio-ökonomische und politische Alternative* konkret aussehen, die Jesus im Auge hat? In diesem Text fasst Markus das in dem einen Begriff zusammen: *gegenseitiger Dienst*.

»Ihr wisst doch: Die als Herrscher über die Völker gelten, herrschen mit Gewalt über sie, und ihre Anführer missbrauchen ihre Amtsgewalt gegen sie. Bei euch soll das nicht so sein! Im Gegenteil: Wer bei euch hoch angesehen und mächtig sein will, soll euch dienen, und wer an erster Stelle stehen will, soll allen wie ein Sklave oder eine Sklavin zu Diensten stehen.« (Mk 10, 42–44)

Einerseits fasst dieses Wort die polit-ökonomische Analyse zusammen: Rom und seine Helfershelfer der Oberschicht Palästinas repräsentieren nichts anderes als Unterdrückung und gewaltsame Ausbeutung. Wie bereits gezeigt, laufen unter hellenistischer und römischer Herrschaft zwei Traditionslinien zusammen: imperiale Eroberungssucht und auf wirtschaftlicher Gier aufgebaute Privateigentums-Geld-Wirtschaft. Diese klare Aussage selbst ist befreiend für die Betroffenen. Sie schafft Distanz. Sie entzieht dem System jegliche Legitimation. Sie entideologisiert es. Die ganze *Pax Romana* – das römische Herrschaftssystem, das angeblich Garant für Wohlstand und Frieden ist –: nur Unterdrückung und Ausbeutung. Da ist nichts zu zähmen, da kann nur eine grundlegende Alternative helfen.

Die Alternative wird im Sinn von Gottes herrschaftsfreier Ordnung gedacht: als gegenseitiger Dienst (*diakonia*). *Diakonein*, dienen, ist auf den Tischdienst bezogen, auf das Bedienen beim Essen, was in der Rollenverteilung des Patriarchats Aufgabe von Sklaven und Frauen, nicht aber von besitzenden Männern ist.¹⁰⁶ Hier wird nun das Dienen als konkretes gesellschaftliches Gegenmodell verstanden, in dem Ausbeutung und unterdrückende Herrschaft abgeschafft sind. Im Haus sind alle wie Geschwister. Das knüpft zwar an die Familiensolidarität der vorstaatlichen und nachexilischen egalitären Gesellschaft der bäuerlichen Familien an, geht aber darüber hinaus. Auch die patriarchale Struktur des Hauses wird transformiert und damit die egalitäre Tendenz des Alten Israel konsequent weitergeführt. »Hier ist prinzipielle Gleichheit vorausgesetzt, die aber ihre Lebendigkeit im gegenseitigen Dienst hat. Die Jüngerschaft Jesu bildet ein konkretes Gegenmodell zur Herrschaftsstruktur der Welt.«¹⁰⁷ Der Text schließt damit, dass er diese neue Gemeinschaftsstruktur in Gottes und Jesu eigenem Verhalten verankert (Mk 10,45).

Dieser herrschafts- und ausbeutungskritische Ansatz durchzieht das gesamte Markusevangelium. Jesus stellt ein Kind – im römischen System ebenfalls rechtloses Eigentum des Mannes und besonders unter wirtschaftlicher Not leidend – in die Mitte der um ihren Rang streitenden Jünger und sagt: »Wer ein solches Kind in meinem Namen gastfreundlich aufnimmt, nimmt mich auf« (Mk

9,37). Vor allem aber konfrontiert er die Reichen mit ihrer Rolle in der Ordnung des legalisierten Raubens und knüpft damit an die prophetische Kritik der giergeleiteten Wirtschaftsform an (10,17ff). Ein Großgrundbesitzer fragt ihn, wie er das ewige Leben erlangen könne. Jesus zitiert einige Gebote des Dekalogs als Antwort, schmuggelt aber ein weiteres Gebot hinein: »Du sollst nicht rauben« (10,19). Das überhört der Reiche und behauptet, dies alles gehalten zu haben. Darauf Jesus:

»Eins fehlt dir: Geh hin, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen! Dann wirst du einen Schatz im Himmel haben. Danach komm her, folge mir nach!« Der andere wurde über diese Antwort sehr traurig und ging niedergeschlagen fort; denn er hatte viele Besitztümer.« (Mk 10,21f)

In der sich anschließenden Diskussion mit den Jüngern fällt der Satz: »Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher ins Reich Gottes« – wahrscheinlich mit Blick auf einige reiche Mitglieder in den Gemeinden des Markus. Aber: »Bei Gott ist alles möglich« (Mk 10,27), auch (einzelne) Reiche können solidarisch werden – ein Thema, das später bei Lukas zentral wird.

Hoffnungslos ist dagegen die Priesteraristokratie, die das Wirtschaftszentrum *Tempel* kontrolliert. Markus zeigt Jesus nach seinem Einzug in Jerusalem auf einem Esel (statt auf einem kriegerischen Schlachtross) in einer direkten prophetischen Aktion, die auch Gewalt gegen Sachen einschließt (Mk 11,15ff): Jesus wirft die Tische der Geldwechsler um, denn sie vermehren Geld mit Geld, indem sie unreines römisches Geld in kultisch reine Währung tauschen. Er demoliert auch die Stände der Taubenhändler, weil Tauben die Opfertiere der Armen sind, die dadurch ausgebeutet werden. Schließlich verhindert er, dass Kultinstrumente durch den Tempelbezirk getragen werden, weil der ganze Opferbetrieb ein Mittel der Vermehrung des Tempelschatzes ist, was auch noch der ärmsten Witwe den letzten Heller aus der Tasche zieht (12,41ff). Die Antwort der Priesteraristokratie: Sie planen, Jesus zu beseitigen.

Als Gegensatz zu Jerusalem, dem mit den Römern kollaborie-

renden Machtzentrum, beschreibt Markus Galiläa, die ärmste Region Judäas. Hier heilt, befreit und ermächtigt Jesus die verarmten und unterdrückten Volksmassen (*óchlos*). Das Neue muss von ganz unten entstehen. Das ist die einzige Zukunftsperspektive für die Jünger Jesu, die nach seinem Tod am Kreuz (und zur Zeit des Markus nach der grausamen Niederwerfung des jüdischen Volkes durch die Römer) verstört und hoffnungslos zurückgeblieben sind. Das ursprüngliche Markusevangelium enthielt keine Auferstehungserzählung. Der jetzige Schlussabschnitt (Mk 16,9ff) wurde später hinzugefügt. Es endet mit Furcht und Zittern der Frauen, die das Grab leer finden (16,8). Aber ein Bote sagt ihnen: »Er geht euch nach Galiläa voraus; dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat.« (Mk 16,7)

Das heißt für die Kirche aller zukünftigen Zeiten: Der Aufbau einer neuen, menschlichen Gesellschaft im Geist des Messias Gottes geschieht von unten, an der Seite der Geringsten, nicht bei denen, die persönlich und strukturell gierig Macht und Reichtum akkumulieren. Das ist die Siegesbotschaft, das Evangelium nach Markus.

Die kleinen Leute und die Reichen in den Aussprüchen Jesu, der »Logienquelle«

In der Bibelwissenschaft ist seit Langem bekannt, dass die Evangelien nach Matthäus und Lukas nicht nur auf das frühere Markusevangelium, sondern auch auf eine Sammlung von Worten und Taten Jesu zurückgreifen, die uns als solche nicht überliefert ist. Man kann ihren Inhalt und ihre Ausrichtung aber dadurch gut fassen, dass ihre Texte teilweise wörtlich gleich sowohl von Matthäus wie von Lukas zitiert werden – allerdings auch z.T. von den Evangelisten jeweils für ihren besonderen Kontext zugespitzt. Diese sogenannte Logienquelle, auch abgekürzt Q genannt, ist für unser Thema der Befreiung von Gier besonders wichtig. Denn sie hat die Frage des Eigentums und die Entscheidung zwischen »Gott oder Mammon« in den Mittelpunkt gerückt.¹⁰⁸

Die Träger der Logienquelle sind wandernde Prediger – ähnlich den Wandermönchen zur Zeit des Buddha. Sie nehmen die Seligpreisung der Armen aus der älteren Tradition auf und aktualisieren sie für ihre eigene verfolgte Existenz im Kontext der »kleinen Leute« und deren Existenzsorgen:

»Selig sind die, die verfolgt werden, weil sie die Gerechtigkeit lieben, denn ihnen gehört Gottes Welt. Selig seid ihr, wenn sie euch um meinetwillen beschimpfen, verfolgen und böse Lügen über euch verbreiten. Freut euch und singt laut, weil euer Lohn bei Gott groß ist. Die Prophetinnen und Propheten vor euch sind genauso verfolgt worden.« (Mt 5,10–12)

Sie greifen die Probleme z.B. der Tagelöhner auf, die sorgenvoll auf Arbeitsaufträge im Weinberg warten, damit sie ihre Familie über den Tag bringen können (Mt 20,1–16). Sie sprechen den Armen aber nicht die Umkehrung der Verhältnisse zu wie die ältere Jesusüberlieferung. Ihre Kernbotschaft ist die Befreiung von (real berechtigter) Existenzangst. Sie lautet (Mt 6,25–33): Sorgt euch nicht um euer Essen und um eure Kleidung. Vertraut auf Gott. Gott sorgt für die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde – seid ihr Menschen nicht mehr als sie?

»Sucht hingegen zuerst die Welt und die Gerechtigkeit Gottes, und dies alles wird euch dazugeschenkt werden.« (Mt 6,33)

Die Wanderprediger leben diese Sorglosigkeit selbst vor. Jesus sendet sie zu »den verlorenen Schafen des Hauses Israel« zum Heilen und Befreien angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft (Mt 10,5ff). Sie sollen im Gottvertrauen ohne Geld und nur mit dem Nötigsten losziehen (man fühlt sich an Gandhi erinnert). Sie sind auf die Gastfreundschaft derer angewiesen, deren Haus sie Frieden wünschen:

»Umsonst habt ihr genommen, umsonst sollt ihr geben! Beschafft euch kein Gold, kein Silber und kein Kupfer für eure Gürtel, keine Reisetasche für den Weg, auch nicht zwei Hemden, keine Sandalen und keinen Wanderstock. Alle, die arbeiten, verdienen, dass sie zu essen bekommen.« (Mt 10,8f).

Jesus selbst erfährt die *Versuchung*, angesichts des Hungers das Vertrauen auf Gott aufzugeben. In Mt 4,1ff lesen wir, dass es die drei Dimensionen der Macht sind, durch die er versucht wird: die ökonomische, die religiöse und die politisch-imperiale Macht. Der Versucher wird Satan genannt. Satan wird vorgestellt als die Macht, die letztlich hinter dem Imperium wirkt.

Was ist die *ökonomische Versuchung* nach Mt 4? Als Jesus in der Wüste hungert, schlägt ihm Satan vor, »aus Steinen Brot zu machen«. Aus Jesu Antwort »Der Mensch lebt nicht vom Brot allein« hat bürgerliche Theologie oftmals herausgelesen, man solle sich im Sinne Jesu nicht nur um die materiellen Dinge kümmern, sondern bitteschön auch den »geistigen« zuwenden. In Dtn 8, aus dem Jesus seine Antwort zitiert, wird aber daran erinnert, dass die Gabe von Land und Brot durch Gott JHWH an das Volk nur dann zum Segen und zum Leben gereicht, wenn die in der Tora gebotene Regel der Solidarität gegen die Tendenz der Reichtumsakkumulation für die Starken beachtet wird (Dtn 8,3). Das Wort, das Jesus nach Mt 4,4 gegen die Versuchung Satans zitiert, aus Steinen Brot zu machen, bezieht sich also auf das Gebot Jahwes, nichts anzuhäufen über das hinaus, was man zum Leben braucht (Ex 16,18). Im Vertrauen auf Gott und seine Gerechtigkeit können also auch die kleinen Leute in der Wüste der realen Lebensbedingungen Galiläas ihre sehr verständliche Existenzsorge überwinden – durch solidarisches Gemeinschaftsleben.

Das Gegenbild sind *die Reichen*, die ihr Vertrauen auf Besitz und Reichtumsvermehrung setzen. Während es in der älteren Jesusüberlieferung um die Umkehrung der Verhältnisse geht, steht in der Logienquelle die Herrschaft des Besitzes über Menschen, der Zwang zum Schätzesammeln im Mittelpunkt:

»Häuft nicht auf der Erde Schätze für euch an, wo Motten und Fraß sie vernichten, wo Diebe einbrechen und stehlen. Häuft vielmehr im Himmel Schätze für euch an, wo weder Motten noch Fraß sie vernichten, wo Diebe nicht einbrechen und stehlen. Denn wo dein Schatz ist, wird auch dein Herz sein ... Niemand kann zwei Mächten dienen. Entweder wirst du die eine Macht hassen und die andere lieben oder du wirst an der einen hängen

und die andere verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.« (Mt 6,19-24)

Mammon ist ein aramäisches Wort für Eigentum, Vermögen an Geld, Grundbesitz oder (Schuld-)Sklaen. Im Schätzesammeln ist auch die Gier enthalten. Man wird davon beherrscht wie von einem Fetisch. Es wird einfach festgestellt, dass, wer dem Reichtum dient, verklavt ist und nicht gleichzeitig Gott dienen kann. *Gott und die Reichtumsvermehrung sind die absoluten Gegensätze*. Es geht hier also nicht um Ethik, sondern um die theologische Frage der Grundausrichtung des Lebens. Die Reichen werden nicht ermahnt, sie werden auch nicht in die Nachfolge gerufen. Es wird nicht darüber reflektiert, ob und wie die Reichen die Seite wechseln können. Reiche gehörten damals schlicht nicht zu denen, die Jesus nachfolgten. Das änderte sich allmählich, wie schon Markus andeutet, aber vor allem Lukas ausführt.

Gott befreit nach Lukas auch Reiche

Kein Evangelist hat die Spaltung zwischen Arm und Reich und die damit zusammenhängenden Probleme so scharf thematisiert wie Lukas. Sie durchzieht sein ganzes Evangelium und die ebenfalls von ihm verfasste Apostelgeschichte von Anfang bis Ende.¹⁰⁹ Es beginnt gleich im ersten Kapitel mit dem programmatischen Lied der Maria, dem *Magnificat*, in dem es heißt:

»Sie (die lebendige Gottheit Israels) hat Mächtige von den Thronen gestürzt
und Erniedrigte erhöht,
Hungernde hat sie mit Gutem gefüllt
und Reiche leer weggeschickt.« (Lk 1,52f)

Auch beschreibt Lukas Jesus in dessen »Antrittsrede« in Nazaret als den Bringer der guten Nachricht für die Armen:

»Die Geistkraft der Lebendigen ist auf mir, denn sie hat mich gesalbt, den Armen frohe Botschaft zu bringen. Sie hat mich gesandt, auszurufen: Freilassung den Gefangenen und den Blinden Augenlicht! Gesandt, um die Unterdrückten zu befreien, auszurufen ein Erlassjahr der Lebendigen!« (Lk 4,18f = Zitat aus Jes 61,1f)

Dabei ist für unseren Zusammenhang interessant, dass er auf das Jubeljahr (Lev 25, hier übersetzt als Erlassjahr) Bezug nimmt. Es richtet sich gegen die Akkumulation von Land in den Händen weniger. Im Jubeljahr, das nach der Tora alle 50 Jahre stattfinden soll, erhalten alle Familien Land für die Selbstversorgung zurück. Außerdem enthält es die Streichung aller Schulden, damit niemand das Land verliert und in Schuldklaverei muss. Das soll nach Jesus, wie Lukas ihn zeigt, nicht etwa alle 50 Jahre erfolgen, sondern täglich in der neuen Ordnung Gottes.

Interessant ist weiter, wie Lukas mit den überlieferten Seligpreisungen der Armen umgeht. Erstens richtet er sie an die Jünger (Lk 6,20), nicht an das arme Volk, das ihm gefolgt ist. Sie haben absoluten freiwilligen Besitzverzicht geübt und leben so in Solidarität mit den Armen. Für Lukas gehört der freiwillige Besitzverzicht unabdingbar zum Jüngersein. Dies ist ein durchgehendes Thema im Gesamtwerk. »Darum kann keiner von euch mein Jünger sein, wenn er nicht auf seinen ganzen Besitz verzichtet.« (14,32)

Zweitens fügt er Weherufe an die Reichen hinzu, von denen nicht sicher ist, ob sie zur ältesten Jesustradition gehören (Lk 6,24–26). So wird der Besitzverzicht der Jünger zur Kritik an den Reichen. Damit denkt Lukas besonders an die reichen und angesehenen Christen. Am schärfsten wird der Kontrast zwischen Armen und Reichen in der Geschichte vom reichen Mann und Lazarus, dem Armen, ausgeführt (15,19ff). Der Reiche nimmt den leidenden Lazarus vor seiner Schwelle nicht wahr. Dieser kommt nach seinem Tod in Abrahams Schoß, der Reiche leidet Qualen. Dies ist genau die Zuspitzung in der älteren Jesustradition. Lukas fährt nun aber fort, die Geschichte auf die Umkehr der Reichen zuzuspitzen. Der Reiche hätte auf die Propheten und die Tora hören sollen.

Das betrifft zentral die *Habgier*. Dazu erzählt Lukas die weitere Geschichte vom reichen Kornbauern, der mit Getreidespekulation durch Horten reich werden will (Lk 12,15ff). Auch diese Geschichte kontrastiert Lukas wieder mit der Jüngerschaft und fügt die Worte vom »nicht sorgen« und dem Verbot des Schätzesammelns an. Die Jüngerinnen und Jünger sollen all ihr Vermögen aufgeben und so in Gerechtigkeit die neue Gemeinschaft des Gottesreiches leben (12,32–34). Es geht um die Grundausrichtung, ja die Identität des Menschseins, was Lukas hier mit »Herz« ausdrückt. Und dieses Menschsein soll realisiert werden in der neuen Gemeinschaft der Jesus Nachfolgenden.

Dazu erzählt Lukas zwei weitere Kontrastgeschichten. Die eine ist die schon bei Markus erwähnte des reichen Grundbesitzers, der die Nachfolge traurig ausschlägt, weil er viel Vermögen hat (Lk 18,18–30). Erst bei Lukas wird aber eine Geschichte erzählt, die zeigt, wie ein Reicher umkehren kann: die *Geschichte des Oberzöllners Zachäus* (19,1ff). Sie ist für unseren Zusammenhang sehr wichtig, weil sie konkret zeigt, *wie* Reiche befreit werden – nicht durch innerliche Frömmigkeit, sondern durch konkrete Änderung der Praxis. Zachäus reagiert auf die neue Gemeinschaft mit Jesus u. a. mit einer Rückzahlung. Der Hintergrund ist folgender: Seit den hellenistischen Imperien wurde der Tribut für die Besatzungsmacht durch private Zolleintreiber eingesammelt. Sie mussten eine bestimmte Summe abliefern, konnten aber von der Bevölkerung sehr viel mehr für sich selbst erpressen, was sie reich und beim Volk verachtet machte. Dies war also eine zur »normalen« Geld-Privateigentums-Wirtschaft hinzukommende Institutionalisierung von struktureller Gier. Ein solcher Ober-Tributeintreiber war Zachäus. Er reagiert auf die Begegnung mit Jesus dreifach:

- Er gibt die Hälfte seines Vermögens an die Armen. Das Teilen war nach der Tora der Sinn von Reichtum, wenn er denn von Gott gesegnet sein sollte. Er sollte zum sozialen Ausgleich dienen. »Der Segen der Reichen kommt durch die Armen.«¹¹⁰ Das sagt insbesondere das Deuteronomium.
- Er gibt denjenigen, denen er zu viel abgenommen hatte, vierfach zurück.
- Aus der Logik der Geschichte muss man schließen, dass er in

der Folge seine wirtschaftliche Praxis änderte, denn er gab offensichtlich nicht seinen Beruf auf, weil nicht gesagt ist, dass er anschließend mit Jesus zu wandern begann, wie das z.B. vom armen Zöllner Matthäus berichtet wird.

Jesus hat nach dem Zeugnis der Evangelien nur diesen einen Reichen zur Umkehr bewegen können. In der *Urgemeinde* hingegen wird von dieser Praxis neuer Gemeinschaft zusammenfassend berichtet. Der klassische Text ist in der lukanischen Apostelgeschichte zu finden (Apg 4,32–35). Die Gemeinde teilt freiwillig das Eigentum: »Alle nämlich, die Grundstücke oder Häuser besaßen, verkauften sie, brachten die Verkaufserlöse herbei und legten sie den Aposteln zu Füßen.« Diese Formulierung kann kein Zufall sein. Denn gerade die gierige Akkumulation von Landbesitz und Häusern war seit Micha und Jesaja als strukturelle Ursache der Verarmung der bäuerlichen Bevölkerung angeprangert worden. Und ganz in der prophetischen Tradition hatte Jesus genau dies als Raub bezeichnet und deshalb vom reichen Großgrundbesitzer gefordert, seine aufgehäuften Güter zu verkaufen und den Erlös an die Armen zurückzugeben.

Dieser Ausgleich des Eigentums in der *Urgemeinde* wird ausdrücklich als Erfüllung der deuteronomischen Tora dargestellt, indem der Text fortfährt: »Unter ihnen gab es keine Armen« (vgl. Dtn 15,4). Für Einzelne war es im Römischen Reich nicht möglich, nach der Tora zu leben, d.h. in Gemeinschaft mit dem solidarischen Sklavenbefreier-Gott. In der Gemeinschaft jedoch, die durch den Pfingstgeist inspiriert ist, wird das möglich, was keiner allein durch noch so große Anstrengung schafft. »Bei Gott ist kein Ding unmöglich«, hieß es schon bei Markus in Zusammenhang mit dem Kamel-spruch. Gleichzeitig aber wird gesagt: Dadurch wird Zeugnis von der Auferstehung Jesu abgelegt. Das heißt: Jesus ist dadurch unter ihnen lebendig, dass sie ihr Eigentum nicht als das Ihre zur Maximierung ihres eigenen Gewinns und zur Akkumulation ihres Eigentums einsetzen, sondern dazu, dass die Gemeinschaft so miteinander leben kann, dass es keine Not unter ihnen gibt. Jesu Auferstehung bedeutet – wirtschaftlich gesehen – Leben in Gemeinschaft, in ge-

rechten Beziehungen, ohne Not. Das ist die Erfüllung dessen, worauf die Gesetze und die Propheten des Ersten Testaments zielten.

Es wird berichtet, dass die Umkehr des Zachäus nicht von Verzichtssorge, sondern von *Freude* begleitet wird. Der nicht umkehrende Großgrundbesitzer hingegen geht traurig weg. Markus kommentiert: »Denn er hatte viele Besitztümer.« Das ist ein sehr moderner Zusammenhang. Bekanntlich haben inzwischen die Ökonomen und Hirnforscher mit der Glücksforschung begonnen. Diese zeigt ganz klar, dass die Hauptursache für Glück gelingende Beziehungen sind. Umgekehrt macht grenzenlose Reichtumsanhäufung nicht glücklich. Sie ist eher ein Symptom für Sucht, die nie erfüllt werden kann.

Nun geht Jesus noch einen Schritt weiter. Er bezeichnet die Befreiung des Zachäus aus persönlicher und struktureller Gier als Heil, als Rettung. Im Römerreich ist Leben mit Jahwe und darum in Gerechtigkeit für Einzelne nicht möglich. In der Gemeinschaft mit Jesus wird es möglich – wie dann später generell in der Urgemeinde. Dafür ist Zachäus das Beispiel. Er kehrt um, rechnet nicht mehr, gibt alles hin, um in der Gemeinschaft mit Gott und seinem Volk zu leben. »Nach lukanischer Auffassung eignet Gott die Heilszusagen an die Armen und Verachteten auch den Reichen und Angesehenen zu, indem er sie zu Verzicht auf Besitz und sozialen Status befähigt.«¹¹¹ Um solche radikale Umkehr geht es auch für die, die in den reichen Industrieländern Christen sein wollen, und für die Kirche, wenn sie Kirche sein will: Umkehr in die Freude einer neuen Gemeinschaft trotz der und inmitten der zu erwartenden Gegenmaßnahmen der Reichen und Mächtigen.

5 Die Befreiung von Gier im Islam

Der Islam hat im Wesentlichen die Ansätze der biblischen Traditionen übernommen. Deshalb fasst man mit Recht Judentum, Christentum und Islam als die abrahamischen Religionen zusammen. Juden, Christen und Muslime sehen Abraham als ihren Stammvater an – einerseits die Juden und Muslime über dessen Söhne Isaak und Ishmael, andererseits die Christen über den Messias Jesus, der aus allen Völkern Gottes Kinder beruft. Nach Genesis 12 rief Gott Abraham aus dem babylonischen Imperium heraus, segnete ihn und verhiess ihm Land und große Nachkommenschaft, damit er ein Segen für alle Völker sei. In dieser Tradition sah sich auch der Prophet Muhammad.

Als Muhammad zum Propheten wurde: Zeithintergrund

Die besondere gesellschaftliche Situation, in der Muhammad (ca. 560–632 u.Z.) seine Offenbarungen empfing, ist zunächst geprägt durch die Konflikte mit der reichen Händlerklasse seiner Heimatstadt Mekka.¹¹² Die meisten Einwohner der Arabischen Halbinsel zu jener Zeit waren beduinische Nomaden. Einige Stämme siedelten in kleinen Städten, Begegnungsorten zwischen Sesshaften und Beduinen anlässlich von Handel, Märkten und Wallfahrten. Mekka lag an der Handelsroute zwischen dem Jemen im Süden und Großsyrien im Norden. In dieser prosperierenden Situation fing das Streben nach individuellem Reichtum an, die traditionellen Verhaltensweisen und Stammestugenden (Loyalität, Gastfreundschaft usw.) auszuhöhlen. Man begann, Unsterblichkeit vom Horten des Geldes zu erwarten – so wie Aristoteles es in seiner Analyse der Geldwirtschaft beschrieben hatte. Muhammad trat gegen diese ökonomischen und sozialen Fehlentwicklungen auf und wurde dafür mitsamt seinen Anhängern und Anhängerinnen von den herrschenden Eliten unterdrückt, boykottiert und verfolgt.

In dieser Situation empfing Muhammad ab dem Jahr 610, also im Alter von 40 Jahren, die ersten Offenbarungen, die später im

Koran (*Qur'an*) zusammengefasst wurden. Sie setzten sich dann bis zu seinem Tod 632 fort. Der Widerstand der Eliten in seinem Stamm der Quraysh gegen seine Lehre und seinen wachsenden Einfluss in der Stadt Mekka steigerte sich derart, dass er mit seinen Getreuen nach Yathrip floh – später umbenannt in Medina (*al-Madinah*, »die Stadt« des Propheten). Insbesondere die Offenbarungen in der ersten Mekkazeit beziehen sich intensiv auf Themen der Gerechtigkeit. In Medina richteten sie sich dann vor allem auf die Fragen des Aufbaus: Wie soll die neue Gemeinschaft der Gläubigen aussehen? Wie ist deren persönliches, soziales und wirtschaftliches Leben zu gestalten? Wie geht man mit den ursprünglichen Bewohnern der Stadt Medina um, wie mit den Juden und Christen? Wie kann man die Verbindungen mit den Gläubigen in anderen arabischen Stämmen stärken, einschließlich jener in Mekka? Diese Bemühungen – z.T. verbunden mit gewaltsamen Auseinandersetzungen – führten schließlich dazu, dass auch der Widerstand in Mekka überwunden wurde.

Reichtum oder ewiges Leben?

Angesichts des Konflikts in Mekka ist es nicht überraschend, dass die Fragen des Reichtums, des Geldes und besonders der Zinsen eine so zentrale Rolle in den frühen Offenbarungen spielten. Die Kernfrage betrifft die Reichtumsanhäufung jenseits des zum Leben Nötigen – ganz wie in den biblischen Traditionen. Denn dieser Reichtum produziert die Illusion einer Ewigkeit ohne Gott:

»Abgelenkt hat euch das Streben nach Mehr, bis ihr besucht die Gräber.« (Sure 102,1-2)¹¹³

»Wehe jedem Stichler und Nörgler, der Reichtümer zusammenbringt und sie wiederholt zählt! Er glaubt, sein Gut mache ihn unsterblich. Nein! Er wird bestimmt in die Zermalmende (Hölle) geworfen.« (Sure 104,1-4)

Im Blick auf die Grundprobleme seit der Achsenzeit bezüglich Geld und Privateigentum sind die Formulierungen sehr treffend.

Im ersten Zitat wird die abstrakte Gier nach »mehr« hervorgehoben. Es geht gar nicht um bestimmte erstrebte Ziele, sondern einfach um »mehr«. Gleichzeitig wird der Illusionscharakter dieser Gier hervorgehoben: sie endet im Grab und führt gerade nicht in das ewige Leben. Im zweiten Zitat wird zunächst das mit dem Geld verbundene »Zählen«, Kalkulieren plastisch angesprochen. Auch hier dienen die Reichtümer nicht dem guten Leben, sondern der abstrakten Gier nach »mehr«. Die Illusion, durch wachsendes Vermögen ewig leben zu können, wird wörtlich ausgesprochen. Hier wird das Ergebnis dieser illusionären Gier als die »Zermalmende« bezeichnet. Die Gewalt, die die Reichtumsakkumulation ausübt, fällt auf den Täter zurück.

Der Zins (*riba*) wird als Hauptinstrument für das Horten von überflüssigem Reichtum angeprangert:

»Ihr Gläubigen! Nehmt nicht Zins, indem ihr in mehrfachen Beträgen wiedernehmt, was ihr ausgeliehen habt!« (Sure 3,130)

»Diejenigen, die den Zins verzehren, stehen wie einer da, der erfasst wird vom Satan und niedergeschlagen. Dies weil sie sagen ›Handel ist dasselbe wie Zinsnehmen.‹ Doch Gott hat den Handel erlaubt, und verboten das Zinsnehmen. Und wenn einen eine Ermahnung erreicht von seinem Herrn und er dann aufhört, darf er behalten, was bereits anfiel. Seine Angelegenheit ist bei Gott. Die, die es aber erneut tun, sie sind die Gefährten des Feuers, darin werden sie ewig weilen. Gott wird den Zins zerrinnen lassen und die Almosen verzinsen ...

O ihr, die ihr glaubt, fürchtet Gott. Verzichtet auf das, was aussteht an Zinsen, wenn ihr Gläubige seid. Und wenn ihr dies nicht tut, ist euch Krieg angesagt von Gott und seinem Gesandten. Doch wenn ihr umkehrt, steht euch euer Kapital zu, auf dass ihr nicht Übles tut, noch euch Übeltat getan wird.« (Sure 2,275-276; 278-279)

In diesem Abschnitt sind verschiedene Aspekte interessant. Einmal wird ausdrücklich Handel erlaubt. Zu verdammen ist aber, aus Geld per Zins Geld zu machen. Das entspricht der Unterscheidung des Aristoteles zwischen einer »natürlichen« Tauschwirt-

schaft (durchaus auch mit Geld) und einer Geldvermehrungswirtschaft per Tausch und Zins (Chremastik). Erstere ist erlaubt, letztere ist (von und in der Polis) zu verbieten. Es ist außerdem die Vergabung angedeutet: Wenn ihr auf die Zinsen verzichtet, dürft ihr euer Kapital behalten, es wird euch nicht als Strafe genommen.

Die Frage des Zinses ist nicht nur eine ethische, sondern auch eine zentrale theologische Frage:

»Das wichtigste Element der islamischen Wirtschaftslehre ist aber unzweifelhaft das Zinsverbot. Denn mit dem Zinsverbot berühren wir eine Grundfrage der Menschheit nach der Zeit. Es geht um die Frage, nach der Herrschaft über die Zeit und die Frage, wem die Zeit gehört. Sie ist unter islamischen Gesichtspunkten so zu beantworten: ...

Die Zeit selbst ist bei Gott. Gott ist der Souverän über die Zeit. Nur ER kennt die Stunde und SEINE Entscheidung ist unergründbar. Gott besitzt die Zeit und ER hat das Recht über die Zeit. Damit unterliegt die Zeit auch dem Recht der gesamten Gemeinschaft (gleichzusetzen mit Haq-Allah, Recht Gottes). Die Zeit kann deswegen nicht von einem oder einer Gruppe von Menschen besessen oder verliehen werden. Die Zeit ist also ökonomisch gesehen ein sogenanntes öffentliches Gut.«¹¹⁴

Daraus ergibt sich, dass die islamische Wirtschaft, die die Zeit und damit das Geld als öffentliches Gut betrachtet, nur als Beteiligungswirtschaft organisiert werden kann.¹¹⁵ Diese Reflexion erinnert an Martin Luthers Argumente zum Zinsverbot, das er gegen den Frühkapitalismus konsequent vertrat.¹¹⁶

Das islamische Zinsverbot gilt indessen für alle Kredite, die einem bedürftigen Nächsten gegeben werden. Es gibt aber auch die neue Art der Produktivkredite (zur Finanzierung von Produktionsvorhaben). Hier gilt: Die Gefahr, das Risiko ist zu beachten. Denn wir verfügen nicht über die Zeit, die Gott gehört. Wir wissen nicht, was aus dem konkreten Wirtschaftsprojekt als Ergebnis herauskommt. Darum darf es keinen »blinden Zinskauf« (keine mathematisierte Rechnung!) geben, bevor nicht das reale Ergebnis

des Wirtschaftens bekannt ist. Ist dieses bekannt, z. B. die Ernte auf einem realen Grundstück (d. h. unter Beachtung von konkreten Bedingungen und Ergebnissen), so kann der erwirtschaftete Mehrwert (über die verursachten Kosten hinaus) unter den Beteiligten geteilt werden, d. h. auch der Kapitalgeber kann einen Anteil bekommen. Das bedeutet: im Unterschied zur vorher berechneten Zinsnahme, bei der der Schuldner allein das Risiko trägt, wird hier das Risiko auch vom Gläubiger geteilt.

Welches ist dann der wahre Sinn des Wirtschaftens? Die Antwort lautet: das Lebensnotwendige zu erarbeiten, nichts zu verschwenden und großzügig zu teilen. »Und gib dem Verwandten sein Recht und dem Armen und dem Reisenden, aber verschwende nicht verschwenderisch! Wahrlich, die Verschwender sind Brüder der Satane, und der Satan war gegenüber seinem Herrn undankbar.« (Sure 17,26–27).

Weiter wird im Koran der von Gott gedachte Sinn von Reichtum angedeutet. Dieser soll dazu dienen, einen sozialen Ausgleich zu schaffen, sodass auch die Armen genug zum Leben haben (wie im biblischen Ersten Testament: geteilter Reichtum = Segen, bes. im Deuteronomium). Die theologische Begründung ist die gleiche wie in Lev 25: »Gottes ist, was in den Himmeln und was in der Erde.« (Sure 2,284) Das Teilen des überschüssigen Reichtums, dessen göttlicher Sinn, geschieht durch Abgaben, oft fälschlich übersetzt mit »Almosengeben«:

»Die aber, die glauben und Gutes verrichten, die sind die Gefährten des Gartens und werden darin ewig weilen. Und als Wir mit den Kindern Israels einen Bund schlossen, (hieß es): »Ihr sollt keinem dienen außer Gott, und gut sein zu den Eltern, Verwandten, Waisen und Armen! Sprecht freundlich zu den Menschen, verrichtet das Gebet und entrichtet die Armenspende« (*zakat*).« (Sure 2,82f)

Über das Gebotene hinaus zu geben ist die eigentliche Frömmigkeit: »Ihr werdet nicht Frömmigkeit erlangen, ehe ihr von dem spendet, was ihr liebt.« (Sure 3,92)

Dabei unterscheidet der Koran selbst noch nicht begrifflich scharf zwischen einer gesetzlich festgelegten Sozialabgabe, der Steuer zugunsten der Bedürftigen (*zakat*), und freiwilligen Gaben (*sadaqa*), sondern gebraucht beide Begriffe synonym.¹¹⁷ Es geht hier um eine verpflichtende Grundordnung des sozialen Ausgleichs:

»Zakat ist eine originäre islamische Institution. Sie stellt seit dem 7. Jahrhundert einen beispielgebenden Fortschritt im Rahmen der Umverteilung des Reichtums dar, und auf sie werden in der islamischen Welt große Hoffnungen bei der Ausgestaltung eines modernen sozialen Sicherungssystems gesetzt. Sie gilt zu Recht als eine der Fünf Säulen, auf denen der Islam und seine Lehre beruhen. Zakat muss mit ›islamische Sozialabgabe‹ übersetzt werden. Denn Zakat ist kein Almosen, wie sie fälschlicherweise immer in Koranübersetzungen genannt wird. Almosen gibt es unabhängig von der Zakat; sie werden im Koran Sadaqa (Mildtätigkeit) genannt und ausdrücklich von den Menschen gefordert. Zakat, die islamische Sozialabgabe, wird abzüglich eines Freibetrages auf Erträge, Ersparnisse oder Rücklagen erhoben, die über die Dauer eines Jahres im Besitz des Abgabepflichtigen gewesen sind. Bei der Höhe der Abgabe gibt es Unterschiede.«¹¹⁸

Das Gegenteil von dieser treuen, sozial gerechten Verhaltensweise ist die Gier, institutionalisiert im Zinsnehmen. So erinnert der oben aus Sure 2,82 zitierte Satz »Ihr sollt keinem dienen außer Gott« an Jesu Wort: »Niemand kann zwei Herren dienen ... Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.« Gott und soziale Gerechtigkeit gehören untrennbar zusammen. Wer die von Gott geschenkten Reichtümer gierig hortet, statt sie im Sinn Gottes zu verwenden, wird gerichtet werden:

»Und denen, die horten Gold und Silber und es nicht spenden auf Gottes Weg, verkünde ihnen eine Strafe, eine schmerzliche. Am Tag, da es im Feuer der Hölle erhitzt und ihre Stirn und ihre Seiten und ihr Rücken damit gebrandmarkt werden: ›Dies ist,

was ihr für euch selbst gehortet. So kostet, was ihr stets gehortet.« (Sure 9,34f)

Und wie viel soll man im Sinn Gottes den Armen geben? Alles, was über das »Genug« hinausgeht: »Und sie befragen dich, was sie spenden sollen. Sag: »Den Überschuss« (d.h. alles, was ihr nicht selbst zum Leben braucht – Sure 2,219).

Das ist genau die »Ökonomie des Genug für alle«, wie wir sie in den biblischen Traditionen kennengelernt haben. Die normativen Quellen Bibel und Koran stimmen also in der Kernfrage »Gott oder Mammon« überein. Wie aber ist eine solche Ökonomie umzusetzen? Welches ist der Weg dahin?

Die Verwirklichung der islamischen Wirtschaftsordnung

Es ist eine Sache, die Gläubigen zu etwas aufzufordern, eine andere, die Forderungen zu verwirklichen. Hier ist der Ansatz im Islam zentral davon bestimmt, dass die Wirtschaft nicht wie in der westlichen Zivilisation aus den sozialen und religiösen Bezügen »entbettet«, also ein unabhängiger, eigengesetzlicher Bereich ist. Vielmehr ist sie Teil der Religion und damit Teil der gesamten Lebensvollzüge der Gemeinschaft (*ummah*):

»Der Islam ist die Religion mit einem ganzheitlichen Ansatz. Schlüsselbegriff dazu ist der Tauhid. Das ist die Lehre von der Einheit des Seins (über dem Gott steht). Nimmt man in diese Betrachtungsweise auch noch die Schlussfolgerung aus der Definition und dem Selbstverständnis der Muslime, wie sie im Minimalkonsens unter den Gläubigen anerkannt sind, hinzu, stellt man fest, dass Islam Leben mit Gott und so auch eine Lebensweise ist – auch Wirtschaften ist eine Art Gottesdienst. Und es muss an dieser Stelle betont werden, dass das Wirtschaften ausdrücklich in dem großen Zusammenhang mit dem ökologischen und sozialen Verhalten des wirtschaftenden Menschen steht.«¹¹⁹

Damit wird Wirtschaft zum Gottesdienst. Die grundlegende Gottesbeziehung der Gläubigen steht auf dem Spiel, wenn in der Wirtschaft gegen Gottes Willen gehandelt wird. Und Gott wird, wie es zu Beginn jeder Sure des Korans heißt, gesehen als der »Barmherzige und Erbarmer«. Gott steht zu seiner Kreatur in umfassender Weise, ist nicht nur Forderer, sondern der, dem sich alles Leben der Kreatur verdankt. Vor der Forderung steht also die Gabe. Damit ist der Glaube eine starke Motivation, die Forderungen als etwas Heilsames umzusetzen.

Gleichzeitig ist das Leben der Muslime viel stärker in das Gemeinschaftsleben des Gebetes und der Praxis eingebunden, als das im westlichen Individualismus der Fall ist. Das heißt, die *ummah* trägt und fordert zugleich. So ist es kein Wunder, dass die ursprüngliche Ausbreitung des Islam für viele eine soziale Befreiung bedeutete.¹²⁰

Die muslimische Wirtschaftsordnung enthält dementsprechend wichtige Elemente für interreligiöse Bemühungen um eine Alternative zum gegenwärtigen System:

- »- Der Mensch ist von Gott als Statthalter auf Erden eingesetzt. Damit hat Gott dem Menschen eine hohe Würde verliehen – die aber an strenge Auflagen gebunden ist.
- Die Schöpfung ist ihm zum Nießbrauch anvertraut. Das Nießbrauchrecht, auf bestimmte Zeit, wie der Koran betont, weist hier schon auf den Bezug des wirtschaftenden Menschen zur Umwelt hin.
- Alles ist nur von Gott und auf bestimmte Zeit geliehen. Darüber hinaus:
- Speziell die öffentlichen Güter, also Wasser, Energie, Weide (Allmende) und Boden (Ich darf hier auch noch die Zeit als öffentliches Gut hinzufügen) können nicht erworben werden. So verliert der Bauer sein Recht auf seinen Acker, wenn er ihn nicht bewirtschaftet.
- Eigentum kann grundsätzlich nur durch Leistung erworben werden. Damit wird Eigentum zum konstitutiven Element einer islamischen Wirtschaftsordnung. Und weiter:
- Arbeit ist die Quelle des Erwerbs! Und auch das Erbrecht be-

rücksichtigt dieses Prinzip insofern, als es die Verteilung des Vermögens fördern soll.

- Arbeit ist eine Pflicht des Menschen. (»Der Islam ist nicht die Religion der Faulen.«)
- Die Armen und Bedürftigen haben einen Rechtsanspruch auf Hilfeleistung durch den Besitzenden.
- Es wird aber kein Paradies auf Erden versprochen (siehe beispielsweise Sure 17,20–21).
- Der Mensch hat bei seinem Tun die Bewahrung der Schöpfung zu berücksichtigen.«¹²¹

Dass Gott die Menschen als Statthalter seiner Schöpfung eingesetzt hat, entspricht der biblischen Schöpfungsgeschichte (Gen 1,26–28). Daraus hat die europäische Neuzeit »Besitzen und Beherrschen« der Natur gemacht (auf den Begriff gebracht von Bacon und Descartes). Das heißt heute: Die ganze Schöpfung wird zur Ware gemacht, die zum Zweck der Kapitalakkumulation schrankenlos ausgebeutet wird. Die interreligiöse Gegenposition lautet also: Die Welt ist keine Ware, sondern Gabe.

Darauf verweist der Begriff des »Nießbrauchs«. Die Erde darf nur für die Befriedigung der Grundbedürfnisse des Menschen genutzt werden. Daraus folgt, dass Eigentum nur als Gebrauchseigentum organisiert werden darf, nicht aber als Tauschwertigentum, das über den Bedarf hinaus zur Kapitalakkumulation benutzt wird. Alle Grundversorgungsgüter und Dienstleistungen sind als Gemeingüter zu betrachten und als öffentliches Gut zu gestalten. Alle darüber hinausgehenden Eigentumsformen sind am Gemeinwohl zu orientieren. Arbeit hat schließlich absoluten Vorrang vor dem Kapital. Sie ist die Grundlage für den Lebenserwerb. Diejenigen, die aus irgendwelchen Gründen nicht in der Lage sind zu arbeiten, haben ein Recht auf Lebensunterhalt durch die Gemeinschaft.

Es ist faszinierend zu sehen, wie von den Propheten Israels, über den Buddha und die griechischen Philosophen bis hin zu Jesus und Muhammad die Probleme, die die Privateigentums-Geld-Wirtschaft und ihre sozialen Folgen sowie das damit verbundene Denken und Verhalten hervorbringt, in ähnlicher und doch je eigener

Zuspitzung bearbeitet werden. Es ist von großer Bedeutung zu verstehen, dass diese alten Religionen und Philosophien nicht auf Probleme einer vergangenen Welt, sondern auf Vorstufen der westlichen Wirtschaft und Zivilisation antworten, die jetzt in einer tiefen Krise steckt. Können ihre Kräfte wieder erweckt werden und zur Überwindung dieser tödlichen Krise beitragen? Genau dies versuchen die Befreiungstheologien.

Teil 3

Befreiende Theologien und Spiritualität heute

»Heute stehen wir einer tötenden Zivilisation gegenüber, die sich in wirtschaftlicher Ungerechtigkeit, ökologischer Zerstörung, Bedrohung durch das Imperium und in der Eskalation religiöser Konflikte ausdrückt. Das zwingt uns, dringend die Möglichkeit einer Kultur des Lebens zu erkunden, die Beziehungen, Zusammenleben, ein harmonisches Verhältnis zur Natur und Solidarität mit denen, die für Gerechtigkeit kämpfen, bekräftigt.«

*(Ökumenischer Rat der Kirchen,
hg. vom Weltmissionsrat, 2008)*

Wir haben im Ersten Teil dieses Buches gesehen, wie sich die Entwicklung einer marktförmigen und imperialen Geld-Privateigentums-Wirtschaft zunächst in der Achsenzeit, dann in der Neuzeit auf die Lebensverhältnisse der Menschen und der Gesellschaft auswirkte. Dabei war besonders deutlich geworden, dass sich nicht nur die sozio-ökonomischen und politischen Strukturen veränderten, sondern auch Psyche, Denken und Spiritualität der betroffenen Menschen. Im Zweiten Teil haben wir dann verfolgt, wie in der Achsenzeit Philosophien und Religionen in Auseinandersetzung mit diesen Entwicklungen entstanden sind oder umgeformt wurden. Sie entwickelten Widerstand und alternative Konzepte für die politische Ökonomie und die Spiritualität.

Seit den 1960er Jahren entstanden in allen diesen Religionen Befreiungstheologien. Ich verstehe diese in Analogie zu den Entwicklungen in der Achsenzeit. Sie entstehen als Antwort auf Situationen, in denen sich die Entwicklungen im modernen imperialen Kapitalismus krisenhaft zuspitzen. Und sie greifen direkt auf die kritischen und emanzipativen Entwürfe der religiösen und philosophischen Erneuerungsbewegungen in der Achsenzeit zurück. Sie reagieren damit auch auf Tendenzen der Glaubensgemeinschaften, sich an die jeweils herrschenden Verhältnisse und Verhaltensweisen anzupassen. Natürlich stellen sie nicht die ersten kritischen Auseinandersetzungen mit der Moderne dar, aber sie stehen nun an einer Epochenschwelle, insofern sich die Moderne in allen ihren Dimensionen als nicht mehr lebensfähig erweist und eine neue Kultur lebensnotwendig ist.

Methodisch gesehen nehmen also die Befreiungstheologien eine Schlüsselrolle ein:

- Sie entdecken aus der Erfahrung der Gegenwart, dass die Weltreligionen schon in ihrer Entstehungszeit mit Strukturen und Verhaltensweisen kämpften, die heute einen Höhepunkt erreicht haben und die verantwortlich für die heutige dramatische Krise sind.
- Indem sie auf die ursprünglichen Quellen zurückgreifen, können sie traditionelle, an das herrschende System angepasste Religionsformen kritisch hinterfragen und so helfen, die Kräfte

der Glaubensgemeinschaften für die Mitarbeit an der Überwindung der Krise freizusetzen.

Die Befreiungstheologie nimmt keine Beobachterstellung ein. Vielmehr nimmt sie die Realität mitfühlend, teilnehmend wahr. Und sie engagiert sich in befreiender Praxis. Man kann sie nicht neutral betreiben. Darum will ich kurz *meine eigene biographische Beteiligung* beschreiben. Als Vorbereitung sehe ich meine Beschäftigung mit Dietrich Bonhoeffer schon als Schüler in den frühen 1950er Jahren. Zusammen mit einem befreundeten jungen Pfarrer las ich alle seine Schriften, die damals von Eberhard Bethge wieder oder neu herausgegeben wurden: *Nachfolge, Schöpfung und Fall, Gemeinsames Leben, Ethik* und vor allem *Widerstand und Ergebung*. Bonhoeffers Stichworte »Beten und Tun des Gerechten«¹²² im Rahmen einer »Kirche für andere« wurden so zu meiner theologischen Muttermilch. Mein Theologiestudium legte ich deshalb von vornherein interdisziplinär an. Nach dem Studium hatte ich das Privileg, meine erste Arbeit bei der Forschungsstelle der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg unter Leitung des Religionsphilosophen Georg Picht antreten zu können. Meine Aufgaben waren u. a. die Betreuung des Physiker-Theologen-Gesprächs der jüngeren Generation, des beginnenden Theologen-Biochemiker-Dialogs, der Marxismus-Kommission und der philosophisch-theologischen Grundlagenkommission aller Stabsmitglieder. 1966 initiierte die FEST das erste Friedensforschungsprojekt in Deutschland, für das ich zusammen mit Gerta Scharfenorth die Untergruppe »Friedensgruppen« zu moderieren hatte.

Da der theologische Leiter der FEST, Heinz-Eduard Tödt, gleichzeitig Professor für Sozialethik an der Universität Heidelberg war, habilitierte ich mich unter seiner Betreuung mit einer Arbeit über *Christenheit und Weltverantwortung – Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*¹²³. Dadurch konnte ich meine Beobachtungen über die Begegnung zwischen biblischen und griechischen Traditionen für die spätere abendländische Entwicklung vertiefen. Durch Tödt kam ich auch in Verbindung mit der Ökumene, der weltweiten Gemeinschaft der christlichen Kirchen, die von da an mein weiteres Leben bestimmt hat. Als ers-

tes ging ich 1969 für ein Forschungssemester nach Genf zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und zum Lutherischen Weltbund (LWB). Dort konnte ich die Möglichkeiten der ökumenischen Strukturen für die kirchliche Friedensarbeit auf allen Ebenen erkunden. In dieser Zeit delegierte mich die FEST zu einer Konferenz der vom ÖRK und dem Vatikan getragenen Kommission für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX) in Cartigny.¹²⁴ Diese Konferenz wurde zu einem grundlegenden Ereignis für die Entwicklung der Befreiungstheologie, denn dort trug Gustavo Gutiérrez, der Vater der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, sein Konzept zum ersten Mal vor (*Notes on Theology of Liberation*). Daraus ging später sein berühmtes Buch »Theologie der Befreiung« hervor.¹²⁵ Ein weiterer Konferenzteilnehmer war der brasilianische reformierte Theologe, Psychologe und Poet Rubem Alves, der den Begriff »Theologie der Befreiung« in seiner Dissertation geprägt hatte.¹²⁶

Entscheidend für mich wurde dann die Berufung zum Direktor der Studienabteilung des LWB (1970–1977), die interdisziplinär neu aufgebaut werden sollte. Wir arbeiteten dort sogleich nach befreiungstheologischer Methode, indem wir unsere Studien aus den Problemen und Kämpfen der Mitgliedskirchen vor Ort entwickelten. Unter anderem organisierten wir im Mai 1973 ein »Travelling Seminar« in Chile, Argentinien und Brasilien, also kurz vor dem – in Zusammenarbeit mit dem US-Geheimdienst von Pinochet durchgeführten – Putsch gegen den demokratisch gewählten Präsidenten Allende. In Brasilien hatten die USA bereits 1964 der Diktatur zum Sieg verholfen, in Argentinien stand dies noch bevor (1975). In unserem Seminar sprachen wir mit den Opfern dieser Entwicklung. Kompetente Wissenschaftler halfen uns, die damalige Situation historisch und aktuell zu analysieren. Zum ersten Mal wurde mir durch die konkrete Anschauung und die Analysen, die wir daraus entwickelten, auch *emotional* klar, welche Rolle der europäische Kapitalismus, Kolonialismus und Neokolonialismus bei der Verursachung des Massenleidens in Lateinamerika historisch gespielt hatte und welche Rolle der Westen dabei heute immer noch spielt. Seither ist die theologische Auseinandersetzung mit der politischen Ökonomie meine oberste Priorität.

Durch die Arbeiten in der Studienabteilung wurde ich aber auch in den Kampf gegen die Apartheid in Südafrika hineingezogen. Die dortige Form der entstehenden Befreiungstheologie lernten wir vor allem unter dem Namen »Schwarze Theologie« kennen. Viel arbeiteten wir auch mit der Mekane-Jesus-Kirche in Äthiopien zusammen, insbesondere mit einem der frühesten afrikanischen Befreiungstheologen, Gudina Tumsa. Diese Kirche musste sich mit Kaiser Haile Selassie und später mit der kommunistischen Diktatur von Mengistu auseinandersetzen. In Asien begegneten wir den Menschenrechtsverletzungen der ebenfalls von den USA unterstützten Diktaturen in Indonesien und Südkorea. Hier war die Minjung-Theologie am Entstehen (Minjung = das arme, unterdrückte, um seine Befreiung kämpfende Volk).

Als ich 1979 wieder nach Deutschland zurückkehrte, war es meine Absicht, die weltweit gesammelten befreiungstheologischen Erfahrungen im europäischen Kontext umzusetzen. Dazu beteiligte ich mich am Aufbau ökumenischer Netze für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (ab 1981)¹²⁷, des basisökumenischen Netzwerks »Kairos Europa – Unterwegs zu einem Europa für Gerechtigkeit« (ab 1989) und der sozialen Bewegung Attac, die in Deutschland im Jahr 2000 von Kairos Europa und WEED gemeinsam ins Leben gerufen wurde. Ich beteilige mich auch am Weltsozialforum, dem Weltforum für Theologie und Befreiung und dem interreligiösen Netzwerk Peace for Life. Die Bewegungsarbeit versuchte und versuche ich mit Studien und Veröffentlichungen zu unterstützen.¹²⁸

Aus all dem wird deutlich, dass ich die folgenden Kapitel nicht als distanzierter Wissenschaftler schreibe, sondern als leidenschaftlich engagierter Mit-Akteur. Bei der Rückschau stelle ich dankbar fest, dass ich die Mehrzahl der Akteure, von denen ich nun sprechen werde, persönlich kenne und das Privileg hatte und habe, mit ihnen zusammenzuarbeiten.

Die Globalisierung unterwirft die gesamte Welt der Menschen einem Einheitsdenken und einheitlichen Mechanismen, die alle der Maximierung der Kapitalakkumulation dienen. Im Gegensatz dazu sind die befreienden Alternativen vielfältig und kontextuell verwurzelt. Es kann deshalb nicht *die* Befreiungstheologie geben.

Wenn konkrete Menschen in ihren jeweiligen kulturellen und sozialen Lebensumständen die Akteure sind – und nicht die transnationalen Konzerne, die ihr Modell allem aufdrücken –, dann muss jeder Kontinent, jede Region eine eigenständige theologische und gesellschaftliche Befreiung artikulieren. Schauen wir deshalb auf die verschiedenen Kontinente.

1 Christliche Befreiungstheologien weltweit und in der Ökumene

Christliche Befreiungstheologien setzen in verschiedenen Situationen unterschiedliche Akzente, zugleich beziehen sie ihre Legitimation ausschließlich aus biblischen Texten. Diese Texte werden aber in ihren jeweiligen ökonomischen, sozialen, politischen und kulturellen Zusammenhängen verstanden: in ihrem *Kontext*. Ihr erstes Merkmal ist also:

1. Christliche Befreiungstheologien sind in der konkreten biblischen Tradition begründete und vom Geist der Bibel inspirierte kontextuelle Theologie.

Zur Begründung für diese These könnte man das, was wir in Kapitel 1 und 4 im 2. Teil zur Bibel gesehen haben, in dem Satz aus Jeremia 22,16 zusammenfassen: »Er (König Joschija) verhalf dem Recht der Schwachen und Armen zum Sieg. – Das war gut! – Bedeutet dies nicht, mich zu kennen? – so Gottes Spruch.«

Das heißt, Gerechtigkeit für die Schwachen und Armen zur Bewahrung der Freiheit ist *die* Gottesfrage, ist *der* rote Faden, der sich durch die gesamte Bibel zieht.¹²⁹ Daraus folgt: Nur wo den Armen Gerechtigkeit geschieht und damit die Freiheit aller bewahrt wird, ist nach dem Zeugnis der Bibel Gott präsent, wo nicht, herrschen Götzen. Gotteserkenntnis ist identisch damit, dem Armen und Schwachen Recht zu schaffen. Das widerspricht in keiner Weise der Rechtfertigungslehre des Paulus, die besonders in reformatorischer Theologie als »Mitte der Schrift« angesehen wird. In Römer 1,18 heißt es:

»Es ist nun offenbar, dass Gott vom Himmel her zornig Partei ergreift gegen jegliche Missachtung dessen, was göttlich ist (*asebeia*), gegen jedes Unrecht (*adikia*) von Menschen, die durch ihr ungerechtes Handeln die Wahrheit unterdrücken.«

Auch hier ist also Gottlosigkeit untrennbar verbunden mit Ungerechtigkeit. Spiegelbildlich dazu sagt Paulus in Römer 1,16–17:

»Ich gehe das Wagnis ein, die Freudenbotschaft öffentlich zu verkünden. In ihr wirkt die Kraft Gottes zur Befreiung aller, die auf sie vertrauen, jüdischer Menschen zuerst und dann auch griechischer. In ihr wird enthüllt, wie Gott Gerechtigkeit schafft, als Ursprung und Ziel des Vertrauens. So steht es geschrieben: *Gerecht ist, wer Vertrauen lebt.*«

Das heißt, die Rechtfertigung hat ihren Grund, wie die Reformation zu Recht betont, im befreienden Handeln Gottes, wie es zentral in Jesu Leben, Werk, Kreuz und Auferstehung sichtbar wird. Ihr Ziel ist die Verwirklichung von Gerechtigkeit in einer durch Ungerechtigkeit gekennzeichneten Weltordnung. Glauben/Vertrauen in Gott ist identisch mit dem Tun der Gerechtigkeit im Kontext von Unterdrückung.¹³⁰ Daraus folgt:

2. Befreiungstheologie ist nicht eine Theologie unter anderen. Theologie, wenn sie biblisch sein will, kann nur befreiende Theologie sein, deren Zentrum die Verwirklichung von Gerechtigkeit ist.

Darin liegt eine zentrale Anfrage an viele Ausprägungen neuzeitlicher protestantischer Theologie, die die Rechtfertigungslehre zu einer rein um das individuelle Seelenheil besorgten Lehre verengt haben. Dagegen protestierte schon Luther in seinen späten Schriften gegen die sogenannten Antinomer, das heißt solche Theologen, die Gottes Gebote für überholt erklärten und so die reformatorischen Entdeckungen Luthers allein auf die Vergebung persönlicher Sünden reduzierten – ohne daraus die Folgerungen für das ganze Leben in der Gesellschaft, einschließlich seiner wirtschaftlichen Aspekte, zu ziehen. Es geht aber darum, den Geist Gottes bis in das körperliche und gesellschaftliche Leben hinein wirksam werden zu lassen und die Leute nicht in »öffentlichen Sünden gehen zu lassen«. Wer das nicht tut, soll sich nicht für einen Christen halten durch »viel Geplauder von der Vergebung der

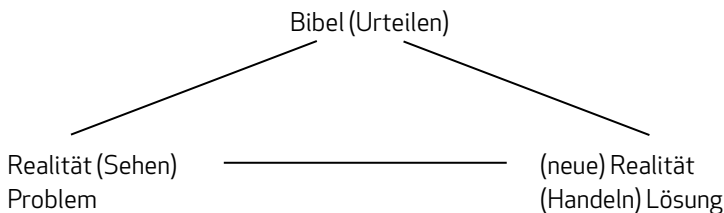
Sünden und Gnade Christi«¹³¹. Wenn aber Befreiung zur Gerechtigkeit für biblische Theologie im Zentrum steht, wie wir für alle Phasen der biblischen Geschichte herausgearbeitet haben, so gilt:

3. *Die Analyse der politischen und kulturellen Hintergründe damals und heute ist für das Verstehen der Bibel wie auch das Handeln in der eigenen Situation zentral.*

Denn in all diesen Phasen nehmen Befreiung und Gerechtigkeit spezifische Formen an. Bibelauslegung und Verstehen heute erfordern deshalb:

- eine soziale Analyse der Ursachen von Armut und Reichtum in den biblischen Texten, denn diese Ursachen waren den ursprünglichen Hörern und Hörerinnen der Prophetenworte, Jesusworte oder Rechtsvorschriften so geläufig, dass sie in den Texten nicht erwähnt werden mussten, sie waren ja für das Leben der Menschen existenziell bestimmend;
- eine soziale Analyse der gegenwärtigen Situation der Hörenden, Auslegenden im Blick auf Armut und Reichtum, weil sie nicht neutral als Beobachter dastehen, sondern selbst in die ungleiche Verteilung von Armut und Reichtum eingebunden sind;
- Engagement für die Befreiung von Ungerechtigkeit, weil sonst keine Gotteserkenntnis möglich ist.

Der Altmeister der befreiungstheologischen Bibellektüre in Lateinamerika, Carlos Mesters, fasst diese Methodik, die auch als der Dreischritt »*Sehen – Urteilen – Handeln*« bekannt ist, in folgendem Diagramm zusammen¹³²:



Dabei sind die Verbindungslinien als Pfeile mit Spitzen an beiden Enden zu lesen, das heißt, alle drei Pole stehen in Wechselwirkung miteinander. Anders ausgedrückt: Im konkreten Fall kommt man wie auf einer Spirale immer wieder zu neuem Sehen, Urteilen und Handeln. Es handelt sich um einen Prozess.

Lateinamerika

Der gesellschaftliche Hintergrund

Den Zeithintergrund der Entstehung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie haben wir in Kapitel 2 kennengelernt. Aufbauend auf dem europäischen und US-amerikanischen Kolonialismus und Neokolonialismus zielte die westliche Wirtschaftspolitik zusammen mit den nationalen Eliten Lateinamerikas nach dem Zweiten Weltkrieg auf die Fortsetzung der Ausbeutung der Ressourcen und menschlichen Arbeitskraft mit anderen Mitteln. Die »offenen Adern Lateinamerikas« bluteten weiter.¹³³ Im Zusammenhang des Kalten Krieges verhalfen die USA den Großgrundbesitzern und Konzernen zu Militärdiktaturen unter der herrschenden Ideologie der »Nationalen Sicherheit«.¹³⁴

In dieser Situation bildeten sich überall in Lateinamerika soziale und revolutionäre Bewegungen. Nur in Kuba konnten sie sich durchsetzen. Im übrigen Lateinamerika wurden sie brutal bekämpft und unterdrückt. Seit den 1970er Jahren vollzog sich dann – parallel zur Deregulierung der Finanzmärkte und zur neoliberalen und monetaristischen Politik – eine Wandlung zu einer subtileren Sicherheitsstrategie. Nicht nur das Desaster des Vietnamkriegs ließ die US-Strategen nach indirekteren Methoden der Herrschaftssicherung suchen. Sie fanden sie in der *Strategie der Kriegführung niedriger Intensität* (Low Intensity Conflict Strategy = LIC) und zusätzlich in der *Kriegführung mittlerer Intensität* (Mid Intensity Conflict Strategy = MIC).¹³⁵

Es gab allerdings von Anbeginn einen Samthandschuh über der militärischen eisernen Faust des imperialen Kapitalismus, genannt »Entwicklung«. Diese Ideologie kann man zurückführen auf die Rede, mit der US-Präsident Harry S. Truman die Gründung der

NATO bekanntgab. Darin empfahl er, neben der Militärhilfe für Verbündete Armut durch »Entwicklung« zu bekämpfen, weil Elend sonst auch »wohlhabendere Regionen« bedrohen könnte.¹³⁶ »Entwicklung« wurde so das Zauberwort, das bis heute die brutale Realität der Machtverhältnisse verschleiert. Die Befreiungstheologie und die kritischen Theoretiker nennen diese Ideologie »desarrollismo« und stellen ihr die Perspektive der Befreiung entgegen. Denn in Wahrheit geht es nicht um Entwicklung, sondern um Abhängigkeit in einem System von Zentren (Industrieländer) und Peripherien (»Entwicklungsländer«), wobei es in den Zentren der reichen Welt Peripherien und in den Peripherien Zentren gibt. Diese »Dependenztheorie«, die inzwischen vielfach verfeinert wurde, stand in den Anfängen der Befreiungstheologie im Mittelpunkt der Situationsanalyse.¹³⁷

Der kirchliche Hintergrund

Wichtig zum Verständnis der Entstehung dieser Theologie ist auch die *kirchliche Situation*. Nach einer reaktionären Phase der römisch-katholischen Kirche unter Pius XII. leitete Papst Johannes XXIII. eine dramatische Wende ein. Er berief das *Zweite Vatikanische Konzil* (1962–1965) ein. Zentral darin war die Öffnung zur Welt als »Aggiornamento« (Heutigwerden).¹³⁸ Dieses Konzil war noch wesentlich von progressiven europäischen Theologen bestimmt, erlangte aber zentrale Bedeutung für den befreiungstheologischen Aufbruch in Lateinamerika.

Dort war der erste Höhepunkt die Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats (CELAM) unter dem Thema »Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils« in *Medellín 1968*. Sie verfasste eine Botschaft an die Völker Lateinamerikas.¹³⁹ Darin wird zum Sehen, Urteilen und Handeln für Gerechtigkeit in Kooperation mit Gewerkschaften »zur ganzheitlichen Entwicklung des Menschen und der Gemeinschaften des Kontinents« aufgerufen. Die »Zusammenarbeit der Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien« kommt zentral in den Basisgemeinden (*Comunidades Eclesiales de Base*, CEBs) zur Geltung, die sich in den 1960er Jahren rasant in Latein-

amerika ausbreiteten. Ich selber habe am Rande der Millionenstadt São Paulo in der Favela Itaim Paulista eine solche Basisgemeinde erlebt. Regelmäßige Treffen der CEBs finden in den Regionen und national mit großer Beteiligung statt. An der 3. Versammlung der Region São Miguel/ São Paulo zum Thema »Brot, Land, Leben« konnte ich 1985 persönlich teilnehmen.¹⁴⁰

Zur Bewusstseinsbildung in den Kirchen und zur Unterstützung der Basisgemeinden wurden wichtige Initiativen entwickelt: eine Kommission zur Neufassung der Kirchengeschichte aus der Perspektive des unterdrückten und ausgebeuteten Volkes¹⁴¹; ein Zentrum zum Training von Führungspersonen (»Assistenten und Assistentinnen«) in den Basisgemeinden¹⁴²; ein Forschungs- und Lehrinstitut für Ausbilder von solchen »Assistenten und Assistentinnen« in San José in Costa Rica.¹⁴³ Zum Umfeld der Befreiungstheologie gehören viele starke soziale Bewegungen. In Zusammenarbeit mit dem ÖRK entstand auch die »Bewegung für Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika« (*Movimiento de Iglesia y Sociedad en América Latina*, ISAL). Durch sie werden auch revolutionäre Erfahrungen aus Afrika und Asien nach Lateinamerika vermittelt.

Das sind einige der wichtigsten Elemente der Situation, in der die ersten Bücher der Befreiungstheologie entstanden.

Rubem Alves

Der reformierte Theologe Rubem Alves aus Brasilien eröffnet den Reigen mit seiner Dissertation, die den Begriff »Theologie der Befreiung« prägt.¹⁴⁴ Er beginnt sie mit einer Kritik des gängigen wissenschaftlich-technischen Denkens aus der Perspektive des »Politischen Humanismus«. Dieser lebt aus der Erfahrung des konkreten Elends der Menschen im Status quo. Und genau darin und daraus entsteht die Hoffnung, insofern er gegen dieses Elend ankämpft. Alves setzt sich dabei mit dem »humanistischen Messianismus« auseinander, d. h. mit dem philosophischen Marxismus. Er stellt ihm den »messianischen Humanismus« gegenüber. Was heißt das? Beide sind sich einig im Blick auf die konkrete historische Befreiung der versklavten Menschen. Für den messianischen Humanismus wird als Begründung die biblische Geschichte seit

der Befreiung der hebräischen Sklaven aus Ägypten herangezogen. Die Befreiung geschieht in Einheit der göttlichen Gabe und des menschlichen Handelns. Das macht den Unterschied zum humanistischen Messianismus aus, der sich allein auf das menschliche Handeln gründet. Alves bringt das auf die Formel: Im Unterschied zum »messianischen Humanismus, der handelt, weil er hofft, hofft der humanistische Messianismus, weil er handelt: Befreiung muss allein durch die Macht der Menschen erreicht werden« (142). Das muss kritisiert werden, weil dadurch das gegenwärtige Leben nicht mehr als Geschenk genossen werden kann, sondern alles auf die perfekte Zukunft hin diszipliniert werden muss. Außerdem liegt darin die Gefahr, dass die Revolution totalitär wird, wie es faktisch im Stalinismus geschah. Die Gemeinschaft des Glaubens kann dagegen mitten im Kampf um Befreiung feiern und das Geschenk des Lebens annehmen.

Man merkt deutlich bei der Lektüre dieses faszinierenden Buches, dass Alves nicht nur Theologe, sondern auch Poet und Psychologe ist. Er sieht, dass es nicht nur um die notwendige Änderung von Strukturen geht, sondern um die Menschwerdung des Menschen in einem umfassenden Sinn.

Gustavo Gutiérrez

Dies ist auf seine Weise auch zentral für das wohl einflussreichste Buch der lateinamerikanischen Befreiungstheologie: »Theologie der Befreiung« des Peruaners Gustavo Gutiérrez (1973). Der erste Satz der Einleitung sagt bereits Entscheidendes über seinen Ansatz:

»Die vorliegende Arbeit versucht, eine Reflexion zu entwerfen, die zugleich vom Evangelium und von den Erfahrungen der Menschen ausgeht, die sich in diesem von Unterdrückung und Beraubung beherrschten lateinamerikanischen Kontinent dem Prozess der Befreiung verpflichtet haben.«¹⁴⁵

Bei der Befreiungstheologie geht es also um eine Reflexion, die in verschiedenen Hinsichten nach dem wechselseitigen Zusammen-

hang von Evangelium und Befreiungskampf fragt. Dabei gilt: »Theologie ist notwendigerweise Spiritualität und rationales Wissen zugleich.« Das ist für unsere Fragestellung von großer Bedeutung. Wenn es stimmt, dass die kalkulierende Rationalität auf das Geld zurückgeht und das mitfühlende Denken zunehmend verdrängt, bedeutet der befreiungstheologische Ansatz von Gutiérrez, dass die alternative Spiritualität der Achsenzeitreligionen wieder die Führung über die distanzierte Wissenschaft übernehmen soll. Das wird verstärkt durch eine zweite Begriffsklärung.

Theologie als kritische Reflexion auf die *Praxis* muss das Verhältnis von Glauben und Handeln verstehen. Denn bezeichnenderweise spricht Paulus vom »Glauben, der in der Liebe wirksam ist« (Gal 5,6). Dabei geht es aber nicht um den isolierten Menschen, sondern um die Menschen in Relation zueinander und zu Gott. Damit ist sofort die kirchliche Gemeinschaft im Zusammenhang der gesamten menschlichen Gemeinschaft im Blick. Kirche in der Welt ist der Ort der Praxis. Im Blick auf die *kritische Reflexion der Praxis* knüpft Gutiérrez an die Propheten an. Ihre Verkündigung beruht auf der kritischen Reflexion des Glaubens, Lebens und Handelns im Gottesvolk im Licht des Wortes Gottes. Wenn aber Theologie prophetische kritische Reflexion des umfassenden Lebens des Gottesvolkes in der Welt ist, muss sie politisch sein: »So stehen wir also vor einer politischen Hermeneutik des Evangeliums.« (81) Daraus ergibt sich: »dass die Theologie der Befreiung uns vielleicht nicht so sehr ein neues Thema aufgibt als vielmehr eine *neue Art*, Theologie zu betreiben. Theologie als kritische Reflexion auf die historische Praxis ist also eine befreiende Theologie, eine Theologie der befreienden Veränderung von Geschichte und Menschheit und deshalb auch die Umgestaltung jenes Teils der Menschheit, der – als *ecclesia* vereint – sich offen zu Christus bekennt« (83).

Die kritische Reflexion der Praxis führt Gutiérrez dazu, *Entwicklung* als Leitbegriff durch *Befreiung* zu ersetzen. Denn der Begriff Entwicklung orientiert sich an dem westlichen kapitalistischen Wachstumsmodell. Sein Gegenstück ist die Unterentwicklung. Das zeigt, dass Entwicklung eigentlich einen umfassenden sozialen Prozess meint und damit einen weiteren humanistischen Horizont hat.

Für Lateinamerika muss es deshalb um einen *umfassenden Befreiungsprozess* gehen, eine soziale Revolution, die auch die Eigentumsverhältnisse einschließt. Vor allem aber müssen *Menschen wieder Subjekte* sein können, Gestalter ihres Geschicks, was auch die *psychische Befreiung* einschließt. Befreiung bezieht sich also auf

- die Befreiung unterdrückter und ausgebeuteter *Klassen und Völker* und
- Befreiung der Menschen von *psychischer und kultureller Unfreiheit* sowie
- Befreiung von der umfassenden Macht der *Sünde* durch das Erlösungswerk Christi.

Damit hat Gutiérrez exakt die Kernfrage der Achsenzeit im gegenwärtigen Kontext definiert: Wie lassen sich gleichzeitig Strukturen und Menschen als Menschen aus den äußeren und inneren Zwängen eines unterdrückerischen und ausbeuterischen Systems befreien? Zusammengefasst geht es um das »Projekt eines neuen Menschen in einer freieren Gesellschaft« (303). Mit diesem Buch hat Gustavo Gutiérrez die Grundlinien der klassischen Theologie der Befreiung in Lateinamerika dargelegt. Für unsere Fragestellung ist es besonders wichtig, dass er dabei die Zusammengehörigkeit von persönlicher und struktureller Befreiung aus dem imperialen Kapitalismus in den Mittelpunkt gerückt hat – und dies in direktem Rückgriff auf die jüdisch-christliche biblische Tradition. Damit bestätigt er implizit die These dieses Buches, dass die Religionen und Philosophien der Achsenzeit Ansätze für Antworten bieten, wie den Strukturen des gierigen Geldes und den davon abhängigen Denk- und Handlungsweisen auch heute zu entkommen ist.

Als Pendant zu Gutiérrez im Protestantismus ist neben Rubem Alves vor allem José Miguez Bonino zu nennen.¹⁴⁶ Er lehrte am Theologischen Seminar ISEDET in Buenos Aires und prägte so mehrere Generationen junger Theologinnen und Theologen. Gleichzeitig war er viele Jahre einer der Präsidenten des ÖRK und verbreitete so die Befreiungstheologie auch international.

Pädagogik der Befreiung (Paulo Freire)

Auch in der Pädagogik der Befreiung gibt es einen Klassiker: den Brasilianer Paulo Freire.¹⁴⁷ Bei ihm geht es um eine sehr aktuelle Frage: Erziehung ist niemals neutral, sondern immer eingebettet in gesellschaftliche Systeme. Freire und wir leben in einem System, das im Rahmen des imperialen Kapitalismus von Ausbeutung und Unterdrückung gekennzeichnet ist. Entsprechend richtet sich die traditionell westliche Erziehung auf die Anpassung an dieses System. Es geht um Konkurrenz der Individuen untereinander, um möglichst fit zu sein für das Siegen in diesem Konkurrenzkampf. Freire sieht das Erziehungsideal dieses Menschenbildes darin, selbst Unterdrücker zu werden. Dem entspricht der Umgang mit der Natur als Objekt menschlicher Herrschaft und Besitzergreifung. Selbst die Unterdrückten haben dieses Ideal verinnerlicht.

Demgegenüber vertritt Freire das Konzept der Humanisierung, d.h. einer Erziehung zur Autonomie und Verantwortung in der Gemeinschaft und im Verhältnis zur Natur. In seiner *Pädagogik der Unterdrückten* geht es darum, *mit* den Unterdrückten und nicht *für* sie den unablässigen Kampf um die Wiedergewinnung ihrer Menschlichkeit zu führen. »Das zentrale Problem heißt so: Wie können die Unterdrückten als gespaltene, unechte Wesen an der Entwicklung einer Pädagogik ihrer Befreiung mitwirken? Nur wenn sie sich selbst als »Behauser« des Unterdrückers erkennen, können sie am Hebammendienst ihrer befreienden Pädagogik mitwirken.« (36) Dies kann nur mithilfe der Praxis geschehen. Das aber beinhaltet Revolution. Die Pädagogik muss

- die Welt der Unterdrückung erkennen und verändern;
- dadurch zu einer Pädagogik aller Menschen werden, die auch den Unterdrücker befreit. Denn so befreien die Unterdrückten auch die Unterdrücker zur Humanität.

Die Gefahr der Revolution besteht offenbar darin, dass die Unterdrückten wieder zu Unterdrückern werden. Deshalb müssen sich die Unterdrückten auch innerlich vom Unterdrückersein als Spiegelung der Unterdrücker befreien. In den 1970ern musste Paulo

Freire während der Diktatur in Brasilien im Exil leben, u.a. in Genf, wo er die Erziehungsabteilung des ÖRK beriet. Als wir einmal von einer Konferenz im Flugzeug von Frankfurt zusammen nach Hause flogen, fragte ich ihn: »Paulo, wann schreibst du den zweiten Band über die Pädagogik der Unterdrückten?« Er dachte eine Weile nach und sagte: »Die kann niemand schreiben.« Das heißt: Die Unterdrückten können nur durch die Befreiung der Unterdrückten von ihrem Unterdrücktersein befreit werden.

Zentral in diesem Befreiungsprozess ist das Lehrer-Schüler-Verhältnis. Nach Freires Erfahrung gleichen die Schüler traditionellerweise Containern, die vom Lehrer gefüllt werden. Er nennt es das »Bankiers-Konzept«: Die Einlagen werden aufgenommen, geordnet, gestapelt usw. Dieses System ist nekrophil, weil es die Gegenstände leblos, zu Objekten macht. Dagegen stellt er die problemformulierende Methode. Hier sind Lehrer und Schüler beide im Blick auf das Problem lehrend und lernend – biophil. So wird Bildung zur Praxis der Freiheit im Gegensatz zur Erziehung als Praxis der Herrschaft.

Freire nennt diese dialogische Pädagogik »Konszientisierung« (*conscientização*), Bewusstmachung, Bewusstseinsbildung. Sie hilft den Unterdrückten, ihre eigene Lage zu durchschauen. Denn die Situation ist meist von den Herrschenden verschleiert, und die Unterdrückten ihrerseits haben das verinnerlicht. Kritisches Denken wird freigesetzt im Dialog über die Situation und die verändernde Praxis.

Sucht man nach einer Analogie des Freire'schen Ansatzes in der Achsenzeit, so liegt es auf der Hand, an Sokrates zu denken. Er hat ebenfalls Antipoden, die nach der Bankiersmethode lehren: die Sophisten. Dem stellt Sokrates die Hebammenkunst entgegen. Seine Dialogpartner sollen die Wahrheit im Gespräch mit dem Lehrer selbst finden – partizipatorisch und nicht manipulativ. Und beide versuchen ihre Gegenüber aus der Reichtums-Armuts-Falle herauszuholen – freilich Paulo Freire mit dem über das Individuum hinausgehenden zusätzlichen Aspekt der organisierten Bündnisbildung unter den Unterdrückten.

Reaktion des Westens und des Vatikans

Die Reaktionen des Westens auf die befreiungstheologischen Entwicklungen in Lateinamerika in dieser ersten Phase sind bekannt.¹⁴⁸ Im Auftrag von US-Präsident Nixon bereiste der Gouverneur von New York, Nelson Rockefeller, im Jahr 1969 mit einer Kommission Lateinamerika. Das Ergebnis war der sogenannte *Rockefeller Report on the Americas*. Darin warnte er vor den Veränderungen in Militär und Kirchen, insbesondere vor der Befreiungstheologie, die er als kommunistisch und darum als zu bekämpfen charakterisierte. Bei diesem Kampf half dann der Vatikan, indem er die lateinamerikanische Bischofskonferenz (CELAM) 1979 mit Hilfe von deren neuem Präsidenten (dem späteren Kardinal) Alfonso López Trujillo wieder auf Linie brachte. Später wurde ein Computersystem entwickelt, dessen Zentren in Rom, in Houston/Texas und beim Sekretariat der Bischofskonferenz in Bogotá lagen. Darin wurden alle Bewegungen, Veröffentlichungen, Äußerungen usw. von Befreiungstheologen aufgezeichnet. Viele der befreiungstheologisch Arbeitenden wurden in der Zeit der Militärdiktaturen und darüber hinaus verhaftet, gefoltert oder gar ermordet. Zu den bekanntesten Märtyrern und Märtyrerinnen gehören Erzbischof Oscar Romero, der Jesuit Ignacio Ellacuría (mit weiteren Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen des Ordens) und die vier Maryknoll-Schwestern, die alle in El Salvador ermordet wurden.¹⁴⁹

Schlimmere Folgen für die Befreiungstheologie in Lateinamerika als die gewaltsame Unterdrückung durch Militär, Paramilitär und Geheimdienste hatte freilich die geistlich-kirchliche Destruktionspolitik des Vatikans und seiner Helfershelfer. Hauptakteure waren der damalige Vorsitzende der Glaubenskongregation (Nachfolgerin der mittelalterlichen Inquisitionsbehörde) Kardinal Ratzinger, heutiger Papst Benedikt XVI., und Papst Johannes Paul II. Die progressiven Bischöfe wie z. B. Kardinal Arns in São Paulo wurden entmachtet, neu zu besetzende Stellen systematisch mit reaktionären Personen besetzt. In Recife beispielsweise wurde nach dem Tod von Dom Hélder Câmara ein Bischof eingesetzt, der die Arbeit seines Vorgängers systematisch zerstörte. Die Zu-

sammenarbeit der Priester mit den Basisgemeinden wurde so weit wie möglich unterbunden, was diese nachhaltig schwächte.

Inzwischen haben sich sogar ursprünglich befreiungstheologisch arbeitende Theologen wie Clodovis Boff dem Vatikan unterworfen.¹⁵⁰ Dieser bestreitet inzwischen – trotz klarer Texte wie Mt 25,31ff, – dass Jesus uns in den Armen begegnet. »Von Christus gelangt man notwendigerweise zum Armen, aber man gelangt nicht notwendigerweise vom Armen zu Christus.« Mehrere Befreiungstheologen, darunter sein Bruder Leonardo, haben seine Argumente biblisch zu widerlegen versucht.¹⁵¹

Neue Subjekte der Befreiungstheologie

Anfangs standen vor allem die wirtschaftlich und sozial arm gemachten Menschen und Völker des Südens im Mittelpunkt des Interesses: Die Armen sollten nicht mehr *Objekte* der Interessen anderer sein, sondern Handelnde, d.h. *Subjekte* ihrer eigenen Geschichte, ihres Glaubens. Aber noch fehlte die Ausdifferenzierung, d.h. der Blick auf die verschiedenen Opfer von sexueller, rassistischer und kultureller Ausbeutung und Diskriminierung. Und noch ganz fehlte die Erde als Subjekt der notwendigen Befreiung. Das änderte sich in den 1980er Jahren, als die neoliberale Revolution alle Schranken des immer mehr entfesselten Kapitalismus einzureißen begann. Alle Bereiche des Lebens wurden zunehmend der einzigen Logik der Kapitalakkumulation durch die Absolutsetzung des Wertgesetzes unterworfen. Die Opfersituation ergriff deshalb zusätzlich alle Bereiche und rief entsprechenden Widerstand hervor.

- Das wichtigste neue Subjekt waren mit Sicherheit *die Frauen der feministischen Bewegung*, die speziell in der Theologie sehr bedeutende Forschungsergebnisse und Wirkungsbereiche präsentierten.¹⁵² Ausgangspunkt war die Einsicht, dass bei aller wirtschaftlichen Verarmung *Frauen immer als erste und zusätzlich betroffen* sind. Die Frauen der Armen sind immer noch ärmer – nicht nur wegen der ungleichen Löhne, sondern sie verlieren immer auch als erste den Job. Hinzu kommt die Doppel-

belastung durch Familie und Arbeit im Rahmen *ungleicher Rollen in der Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau*. Das heißt, das Thema des Patriarchats rückte erneut in den Vordergrund.

- Das wiederum führte zur Thematisierung der *patriarchalischen Gottesbilder* in der Bibel und der Tradition und ihrer Überwindung. Hier wurde deutlich, dass die notwendige Wende in der Theologie mit einem Paradigmenwechsel in den grundlegenden Kategorien des westlichen Denkens und Handelns zu tun hat: vom dualistischen Beherrschen und Besitzen zum Leben in gegenseitigen, gerechten Beziehungen.
- Weitere neue Subjekte drückten sich in *indigenen und afroamerikanischen Theologien* aus. Im Kern ging es einerseits um die Einsicht, dass rassistische Elemente in Unterdrückungs- und Ausbeutungssystemen eine besondere Rolle spielen, andererseits aber auch kulturelle Kräfte bei der Überwindung der negativen Aspekte westlicher Zivilisation entbunden werden können. Bekannt dafür sind besonders die ökologischen Aspekte der indigenen Weltsicht, die insbesondere die Diskussionen darüber befruchten, wie eine weitere gierige Privatisierung von Gemeingütern verhindert werden kann.
- Genau dies war nun der dritte Bereich, in dem neue Subjekte aufgetreten sind: die Ökologie. Die *Erde als Subjekt* und nicht nur als Objekt begreifen zu lernen spielt dabei eine zentrale Rolle. Hier hat Leonardo Boff grundlegende Arbeit geleistet.¹⁵³

Heute wendet die Befreiungstheologie sich generell der Frage zu, was es bedeutet, dass im Neoliberalismus die Menschen nicht mehr nur *ausgebeutet*, sondern zunehmend von allen Lebensvollzügen *ausgeschlossen* werden, d. h. dass Menschen geopfert werden. Mit anderen Worten: dass die westliche, kapitalistische Zivilisation sich so letzten Endes als eine Zivilisation erweist, die zum Tod führt.

Afrika

Gudina Tumsa in Äthiopien

Gudina Tumsa war von 1966 bis 1979 Generalsekretär der äthiopischen Mekane-Jesus-Kirche (EECMY). Während der Zeit Haile Selassies setzte er sich gegen die Unterdrückung der Oromo (Mehrheitsbevölkerung in Äthiopien) durch die Minderheit der Amharen und für mehr soziale Gerechtigkeit ein. Er begrüßte zunächst die sozialistische Revolution, prangerte aber die bald eintretenden Menschenrechtsverletzungen unerschrocken an. Im Juni 1979 wurde er von der Militärregierung verhaftet. Der tansanische Präsident Nyerere erreichte es nach einer Intervention des Lutherischen Weltbundes (LWB), ihn frei zu bekommen und bot ihm Exil in Tansania an. Er aber wies dies als Versuchung zurück – ähnlich wie Bonhoeffer, als ihm 1939 Exil in den USA angeboten wurde: »Wie kann ich mein Land verlassen, meine Kirche?«, fragt er. In seinem letzten Text, der als sein Testament gilt, schreibt er wenige Tage vor seiner Ermordung: »Wie jemand (sprich: Bonhoeffer in *Nachfolge*) gesagt hat, wenn ein Mensch in die Nachfolge Christi gerufen wird, dann erreicht diesen Menschen der Ruf zu sterben ... eine Umorientierung des Ziels seines Lebens, nämlich seinen eigenen Wünschen zu sterben.«¹⁵⁴ So wurde Gudina Tumsa von der Militärregierung 1979 entführt und in einem Foltergefängnis umgebracht. Wie Bonhoeffer wurde er zum Märtyrer.

Gudina Tumsas afrikanische Befreiungstheologie kreist um die Ganzheitlichkeit der Menschen in ihrer gesellschaftlichen Lage, um die Zusammengehörigkeit von Erlösung und Befreiung. Ein zentrales Dokument, das Anfang der 1970er Jahre im Lutherischen Weltbund (LWB) und im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) intensive Diskussionen auslöste, betraf die Trennung von kirchlicher und entwicklungspolitischer Arbeit durch die westlichen Hilfsorganisationen. Gegen diese Art von Schizophrenie protestierte die EECMY in dem von Gudina entworfenen Dokument *Über die wechselseitige Beziehung zwischen Evangeliumsverkündigung und menschlicher Entwicklung*¹⁵⁵. Dieses vertritt das ganzheitliche afrikanische Verständnis des Menschen und seiner Bedürfnisse, das die Befreiung von Gier einschließt (88ff):

»Wir glauben, dass eine *ganzheitliche menschliche Entwicklung*, in der die spirituellen und materiellen Bedürfnisse zusammengesehen werden, der einzig richtige Ansatz für die Entwicklungsfrage in unserer Gesellschaft ist ...« (Hervorhebung im Original) »Entwicklung sollte verstanden werden als ein Prozess der Befreiung, durch den die einzelnen Menschen und die Gesellschaften als ganze ihre Möglichkeiten in Übereinstimmung mit Gottes Zielen realisieren ... Obwohl gewisse krasse Rechtsbrüche aus der Gesellschaft verbannt sein mögen, bleiben doch ungerechte Praktiken wie Rassismus, Unterdrückung und Korruption, wo immer Menschen leben. Daraus folgt, dass die fundamentale Not der Menschen nicht einfach darin besteht, über das Gute und Rechte informiert zu werden. Vielmehr ist *die primäre Not der Menschen, von ihrer selbstbezogenen Gier befreit zu werden*. An dieser Stelle setzt das Evangelium von *Jesus Christus als befreiende Macht* an ...« (Hervorhebung UD).

Die Hilfswerke produzieren noch ein weiteres Problem: Sie machen die Menschen in ihren Entwicklungsprogrammen zum Objekt statt zum Subjekt, zu aktiv Handelnden. Die Pastoren müssten zu *change agents*, zu Akteuren der Transformation werden, denn echte Entwicklung ist ohne Partizipation nicht möglich. Es geht also um eine *ganzheitliche Entwicklung und Befreiung*. Das ist ein *zentraler Beitrag Afrikas zur Befreiungstheologie*. Sie muss die westlich-moderne Zerreißung von Leib und Seele, Materie und Geist, Leben und Glauben, Entwicklung und Befreiung der Menschen durch die Verkündigung überwinden.

Manas Buthelezi in Südafrika

Manas Buthelezi war ein junger südafrikanischer Theologe in den 1970er Jahren im Südafrika des Apartheid-Regimes. Als Lutheraner in den USA ausgebildet, unterrichtete er ab 1969 zunächst Theologie im Umphumulo Theological Seminary in Natal, wurde dann, ebenfalls in Natal, Regionaldirektor des Christlichen Instituts (geleitet von Beyers Naudé, einem weißen Befreiungstheolo-

gen). In seinen Gastvorlesungen an der Theologischen Fakultät in Heidelberg ging es Buthelezi ebenfalls um die Ganzheit des Lebens.¹⁵⁶ Er sagt: »Charakteristisch für die traditionale afrikanische Religion war der Leitgedanke der Ganzheit des Lebens, ja richtiger gesagt, Religion und Leben gehörten zusammen ... In der Teilnahme am Leben wurde man Gottes Gegenwart gewahr« (44f).

Umso schlimmer ist es, dass schwarze Menschen ihr Leben als *Machtlosigkeit* erfahren. Nach Genesis 1,26–28 gehört Macht aber zum Wesen der Menschlichkeit des Menschen: Macht zum Mitwirken in der Schöpfung. Diese Macht zu verweigern, bedeutet die Herabsetzung der Schwarzen in die Untermenschlichkeit. Die westliche Mission als Teil des westlichen Imperialismus hat aber genau dies getan. Außerdem wurden durch Ersetzen der Subsistenzwirtschaft durch *Geld-Tauschwirtschaft* die arbeitenden Menschen zur Ware und verarmten, Nächstenliebe wurde zur Rote-Kreuz-Ethik, entleert von Gerechtigkeit. Schwarze Theologie zielt deshalb auf einen »nachkolonialen Menschen, den *Christus befreit hat von allem, was Menschen entmenschlicht*« (121, Hervorhebung UD). Das heißt, Ganzheitlichkeit und Befreiung stehen in den Ansätzen von Gudina Tumsa und Manas Buthelezi nicht unverbunden nebeneinander. Weil Ganzheitlichkeit von der herrschenden westlichen Zivilisation zerstört wird (Menschen werden durch sie entmenschlicht), kann sie nur durch einen Befreiungskampf realisiert werden. Das ist wichtig, weil in westlichen Missions- und »Entwicklungs«-Konzepten oft die Anpassung der Bemühungen an die indigene Kultur (»Inkulturation«) propagiert, aber nicht umgesetzt wird, sodass diese selbst zu einem unterdrückerischen Instrument wird, da sie nicht von befreiten Subjekten praktiziert wird. »Mensch zu sein, heißt, die Macht zu haben, wahrhaft Mensch zu sein; es heißt *Macht zu haben zur Befreiung zum Menschsein*.« (Hervorhebung UD) Das nennt *Buthelezi* »Schwarze Theologie«, weil diese von der realen existentiellen Situation, also der Unterdrückung und Diskriminierung der schwarzen Menschen ausgeht und auf die Befreiung der schwarzen Menschen in ihrer Ganzheitlichkeit zielt.

Allan Boesak in Südafrika

Auf diese Vorlesungen des lutherischen Theologen antworteten verschiedene Autoren, darunter *Allan Boesak*, eine der profiliertesten reformierten Stimmen in Südafrika und späterer Präsident des Reformierten Weltbundes zu der Zeit, als dieser die Apartheid zur Häresie erklärte.¹⁵⁷ Boesak beginnt mit einem Zitat eines Dokuments des National Committee of Black Churchmen USA von 1969:

»Schwarze Theologie ist eine *Theologie schwarzer Befreiung*. Im Licht von Gottes Offenbarung in Jesus Christus geht sie den schwarzen Lebensbedingungen auf den Grund, sodass die schwarze Gemeinde sehen kann: dem Evangelium entspricht das Erlangen schwarzer Menschlichkeit. Schwarze Theologie ist eine Theologie vom »Schwarzsein«. Sie ist das Ja zu schwarzer Menschlichkeit, das Schwarze von weißem Rassismus emanzipiert und so Weißen wie Schwarzen authentische Freiheit gibt. Sie bejaht die Menschlichkeit Weißer durch ihr Nein zu dem Übergriff weißer Unterdrückung.«

Dies, so sagt Boesak, steht hinter den Schriften des afroamerikanischen Befreiungstheologen James Cone. Dieser hatte 1969 ein Buch aus schwarzer, befreiungstheologischer Sicht veröffentlicht.¹⁵⁸ Boesak nimmt einerseits die Situationsanalyse von Cone auf, ebenso seine Definition der Schwarzen Theologie als Befreiungstheologie. Denn »diesem schwarzen Verständnis bedeutete die ganze biblische Botschaft von Jesus Christus Befreiung, nichts als Befreiung.« Die Begriffe Unterdrückte und Schwarze vertreten sich wechselseitig. Er verweist auf schwarze Theologen schon im 19. Jahrhundert, die das Exodusereignis der Bibel daraufhin interpretieren, dass der biblische Gott seinem Wesen nach Gott der Unterdrückten ist (137). Ähnlich wie Buthlezi sehen Cone und Boesak Schwarze Theologie in Bezug auf schwarze Macht (*Black Power*). Gottes Liebe kann man nicht verkündigen, ohne die Frage der Gerechtigkeit und der Macht aufzuwerfen.

Aber Boesak kritisiert an Cones Theologie verschiedene Aspekte:

- Er will Macht nicht generell mit Gewalt gleichsetzen, obwohl er im Befreiungskampf auf Gewaltverminderung zielende Gewalt nicht ausschließt.¹⁵⁹
- Cone stellt das Evangelium *gegen* die Weißen (155ff). Boesak dagegen will den Schwarzen nicht verheißen, dass sie eines Tages Macht über die Weißen haben werden. Es geht um die Hoffnung auf ein zukünftiges Zusammenleben, in dem es keine Herren und Sklaven geben wird. Die Weißen werden auf dem Wege der Befreiung der Schwarzen von ihrem Unterdrücktersein befreit.

Diese Klarstellungen sind außerordentlich wichtig für das gesamte Verständnis der Befreiungstheologien in den verschiedenen Weltregionen. Einmal wird die Verbindung des weißen Rassismus mit dem Kapitalismus – ich würde sagen mit der gesamten westlichen Zivilisation – herausgearbeitet. Boesak stellt ausdrücklich fest: »Den Zusammenhang zwischen Rassismus und Kapitalismus, den bereits Malcolm X und Martin Luther King aufgewiesen haben, sehen Schwarze Theologen nicht klar genug.« Zum anderen stellt er klar, dass es nicht um die Machtergreifung der Unterdrückten geht – um dann die Unterdrücker zu unterdrücken. Vielmehr geht es um eine neue Gesellschaftsordnung, eine neue Kultur. Wie diese neue Kultur aussehen könnte, beschreibt Allan Boesak auch für Afrika. Er bezieht sich auf das, was Bischof Tutu nicht müde wird, als *Kultur des Ubuntu* dem Westen nahezubringen:

»Dabei träumen wir wahrhaftig nicht von einer anderen Welt; sie ist so real wie Afrika selbst. ›Motho ke motho ka batho ba bang‹ ist ein uraltes Sotho-Sprichwort, dessen Entsprechung in fast allen afrikanischen Sprachen zu finden ist: Man ist nur menschlich anderer wegen, mit anderen, für andere. Das ist es, was wir meinen. Es ist authentisch, es lohnt sich, es ist in dem tiefsten Sinne des Wortes Evangeliumswahrheit.« (159)

Status Confessionis in Südafrika

Es gab in den 1970er Jahren in Bezug auf das Apartheidsystem im Lutherischen und Reformierten Weltbund eine parallele Entwicklung zu den entstehenden Befreiungstheologien: die Kampagne zur Erklärung des *Status Confessionis*. 1971 hatten wir in der Studienabteilung des Lutherischen Weltbunds (LWB) eine Ekklesiologiestudie auf den Weg gebracht. Der Titel lautete: *Die Identität der Kirchen und ihr Dienst am ganzen Menschen*. Schon in ihm wird der Bezug zu den Anregungen aus Afrika (Gudina Tumsa und Buthelezi) deutlich.¹⁶⁰ Die Beteiligung von südafrikanischen schwarzen Kirchen führte dazu, dass wir im Rahmen dieses Studienprozesses eine Resolution für die Vollversammlung in Dar-es-Salaam 1977 vorbereiteten. Sie wurde dort beschlossen unter dem Titel *Südliches Afrika: Konfessionelle Integrität*. Darin heißt es:

»Unter normalen Umständen können Christen in politischen Fragen verschiedener Meinung sein. Jedoch können politische und gesellschaftliche Systeme pervertieren und unterdrückend werden, sodass es mit dem Bekenntnis übereinstimmt, sich gegen sie zu stellen und für Veränderung zu arbeiten. Wir appellieren besonders an unsere weißen Mitgliedskirchen im Südlichen Afrika zu erkennen, dass die Situation im Südlichen Afrika einen Status Confessionis darstellt. Das bedeutet, dass Kirchen auf der Basis des Glaubens und, um die Einheit der Kirche zu manifestieren, öffentlich und unzweideutig das bestehende Apartheid-System ablehnen.«¹⁶¹

Der Begriff *Status Confessionis* stammt aus der Konkordienformel, der letzten Bekenntnisschrift der lutherischen Kirche aus dem Jahr 1577. Er wurde von Bonhoeffer angesichts der Judenfrage im Bekenntniskampf gegen die deutschen Christen und den Nationalsozialismus wieder entdeckt und weiterentwickelt. Er zielt darauf, dass Kirchen in Situationen, in denen das Evangelium selbst auf dem Spiel steht, eindeutig entscheiden. Daran anknüpfend hatte die Studienabteilung des LWB dieses schärfste

theologische Instrument gegen strukturelle Gewalt und Ungerechtigkeit in Südafrika aufgegriffen. Der Reformierte Weltbund (RWB) folgte mit seiner Vollversammlungserklärung 1982, erklärte Apartheid zur Häresie und suspendierte die Mitgliedschaft der weißen reformierten Kirchen. Das Gleiche tat der LWB 1984, nachdem die lutherischen weißen Kirchen nicht bereit waren, die Bekenntniserklärung von 1977 anzuerkennen. Es ist allerdings hervorzuheben, dass aus den weißen Kirchen auch Personen kamen – allerdings von der Mehrheit der Angehörigen ihrer eigenen Kirchen angefeindet –, die entscheidende Beiträge im Anti-Apartheid-Kampf leisteten. Herausragende Beispiele sind der Lutheraner Wolfram Kistner¹⁶² und der Reformierte Beyers Naudé, beide hoch verehrt in der schwarzen Bevölkerung.

Als Aktualisierung der biblischen Grundlage hatte die Befreiungstheologie mit dem Status Confessionis auch eine ekklesiologische Bekenntnisgrundlage erhalten. Wir kommen später bei der Behandlung der internationalen Entwicklung noch einmal auf den Punkt zurück.

Die Kairos-Bewegung in Südafrika

Ein weiterer Schritt war das Kairos-Dokument in Südafrika. 1985, als die Unterdrückung der schwarzen Bevölkerung durch das Apartheidregime in Südafrika total wurde (*total strategy*), trat mit der Kairos-Bewegung ein neuer Akteur der Befreiungstheologie auf. Sie veröffentlichte ein Dokument, das im eigenen Land und weltweit große Aufmerksamkeit erregte.¹⁶³ Dieses wurde in einem Basisprozess von Theologen und Theologinnen erarbeitet und, nachdem die Entwürfe im ganzen Land diskutiert waren, veröffentlicht. Das griechische Wort *kairos* bedeutet »der richtige Moment« für die in einer kritischen Situation notwendige Entscheidung, die man nicht verpassen darf.

Die folgenden einleitenden Sätze zeigen die grundlegende Situation, aus der heraus das Dokument entstanden ist, aber auch bereits den zentralen theologischen Ansatz:

»Eine Krise ist ein Urteilsspruch, der einige zum Besten und andere zum Schlimmsten anspornt. *Eine Krise ist die Stunde der Wahrheit*, in der deutlich wird, wer wir wirklich sind ... Während wir in ein und derselben Kirche sitzen, werden draußen christliche Kinder von christlichen Polizisten geschlagen und umgebracht; christliche Gefangene werden zu Tode gefoltert, während wieder andere Christen dabeistehen und kraftlos zum Frieden aufrufen. ... Die Stunde der Wahrheit hat uns herausgefordert, die unterschiedlichen Theologien unserer Kirche zu analysieren und eindeutige und mutige Aussagen zur tatsächlichen Bedeutung dieser Theologien zu machen. Wir unterscheiden drei Theologien:

Staatstheologie

Kirchentheologie

Prophetische Theologie.«

Im Grunde genommen ist dies eine andere Formulierung der Status-Confessionis-Frage. Man muss in einem kirchlichen Prozess feststellen, welches das Christuszeugnis in dieser Situation ist und wer sich aus der wahren Kirche selbst ausgeschlossen hat. Bonhoeffer unterscheidet dabei neben der *wahren Kirche*, die im Kairos-Dokument »Prophetische Kirche« heißt, zwischen *irrender Kirche* (hier Kirchentheologie) und *falscher Kirche* (hier Staatstheologie). Um Letztere zu identifizieren, wählt Bonhoeffer das Kriterium, dass sie an den Verfolgungen der wahren Kirche teilnimmt oder diese selbst initiiert. Dies trifft auf die weiße reformierte Kirche Südafrikas ebenso zu wie in der damaligen Zeit auf die Deutschen Christen, die sich mit Hitler verbündeten. Staats- und Kirchentheologie sind Fehlwege, die bereits in den biblischen Schriften selbst kritisiert werden.¹⁶⁴ Zusammengefasst: Staatstheologie verrät den innersten Kern des biblischen Gottesglaubens, sie vergötzt die Macht.

Im Kairos-Dokument wird in der Kritik der *Staatstheologie* bereits das Ineinandergreifen von Staat und Kapital thematisiert. Sie »ist ganz einfach die theologische Rechtfertigung des Status quo, der Rassismus, Kapitalismus und Totalitarismus in sich vereint. Sie segnet die Ungerechtigkeit, macht den Willen der Machthaber zur

alleinigen Richtschnur und verurteilt die Armen zu Passivität, Gehorsam und Apathie.«¹⁶⁵ Deshalb beruft sich das Kairos-Dokument auf Apg 5,29: »Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen« und sagt: »Der Gott des südafrikanischen Staates ist nicht nur ein Götze oder falscher Gott, es ist der Teufel in der Maske des Allmächtigen Gottes – der Antichrist.«

Kirchentheologie nennt das Kairos-Dokument eine Theologie, die »Friede«, »Versöhnung«, »Gerechtigkeit« im Sinn von Reformismus und »Gewaltfreiheit« des Widerstandes predigt in einer Situation, in der das herrschende System an sich unreformierbar ist und die herrschende Schicht es mit allen Mitteln der Gewalt verteidigt. Kirchentheologie betreibt passive Anpassung an die herrschenden Mächte, indem sie die notwendigen Konflikte mit diesen unterdrückt oder zumindest ausspart. Man muss sich darüber klar sein, dass dies die mehrheitliche Position nicht nur der weißen Kirchen in Südafrika, sondern auch in den USA und Europa war und ist. Allerdings nahm die Kraft der Basisbewegungen innerhalb der Kirchen gegen die Apartheid von Jahr zu Jahr zu.

Auf dem Weg zu einer »prophetischen Theologie« geht es darum, klar Stellung zu beziehen. Eine solche Theologie setzt eine soziale Analyse der »Zeichen der Zeit« (Mt 16,3) voraus. Dabei wird deutlich, dass es um antagonistische Interessen geht: Die einen, die Weißen, wollen ihren Reichtum und ihre Privilegien um jeden Preis verteidigen und wählen dazu die Unterdrückung. Die anderen, die schwarze Bevölkerung, wird ausgebeutet und unterdrückt. Man hat das damalige Südafrika den Mikrokosmos des kapitalistischen Weltsystems genannt. Zugleich mit der Analyse bedarf es einer soliden biblischen Begründung. Einerseits wird untersucht, wie in der Bibel mit Unterdrückung umgegangen wird, andererseits, wie Gott und Jesus sich mit den Armen identifizieren. Sogar die Feindesliebe kommt zu ihrem Recht, insofern eine gerechte Regierung sich für das Wohl *aller* einsetzen würde.

Abschließend werden die *Herausforderungen zum Handeln* formuliert. An der Seite der Unterdrückten müssen die Kirchen ihre gesamten Aktivitäten von der Liturgie bis zur Diakonie an der biblischen Perspektive der Befreiung orientieren und sich bis zum zivilen Ungehorsam am Befreiungskampf beteiligen. Dieses Do-

kument hat eine große Wirkung gehabt, nicht nur in Südafrika, sondern weltweit. Es hat als Modell gewirkt für viele Kairos-Dokumente in kritischen Lagen der Bevölkerung in vielen Ländern: Zentralamerika, Indien, Zimbabwe, Europa, USA bis hin zu dem jüngsten Kairos-Palästina-Dokument. Wir werden darauf im internationalen Kontext der Befreiungstheologie zurückkommen.

Besonders zwei afrikanische Theologen haben die Erkenntnisse des Kairos-Dokuments vom Mikrokosmos Südafrika *auf das globale kapitalistische System bezogen* und so weiterentwickelt: Jean-Marc Ela und Boniface Mabanza.

Jean-Marc Ela in Kamerun

Ab 1971 war Ela zehn Jahre lang als Missionar unter verarmten Angehörigen der Kirdi im Norden Kameruns tätig. Diese Tätigkeit beeinflusste stark die Entwicklung und Ausarbeitung seiner afrozentrischen Befreiungstheologie. In seinem Buch *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie* (2003) ruft er dazu auf, angesichts des Elends, das die Strukturanpassungsmaßnahmen (SAPs) des IWF und der Weltbank in den verschuldeten afrikanischen Ländern hervorrufen, die biblische Botschaft zentral auf den Kontext des globalen neoliberalen Kapitalismus zu beziehen: »*Das Evangelium im Zeitalter des Marktes neu lesen*« nennt er diese Aufgabe (102ff). Die westliche Globalisierung des kapitalistischen Marktes sieht er als Fortsetzung des Völkermords und der Versklavung an den Völkern Afrikas, Lateinamerikas und Asiens, die in der Renaissance begann, gegründet auf die Herrschaft des Menschen durch Wissenschaft und Technik sowie den Profit- und Eroberungsgeist (104). Hier handelt es sich um die Herstellung einer *weltweiten Apartheid* durch die *Diktatur des Geldes* (111). Er sieht darin die *Krise Gottes* durch die »*Herrschaft des Geld-Gottes*«, der über die Strukturanpassungsmaßnahmen Arbeitslosigkeit, Hunger, Armut und Ausschluss schafft. Das sind die Menschenopfer, die diesem Gott dargebracht werden.

»Wenn Gott allein Gott ist, kann man ihn heute nicht Gott sein lassen, ohne den Markt zu entthronen ... Von einer barbari-

schen Wirtschaftsordnung, deren Blüte und Expansion auf der Auslöschung von Millionen Männern und Frauen basiert, wird nämlich Gott persönlich betroffen.« (118)

Der biblische Gott fragt diese Wirtschaft und ihre Agenten sowie die angepasste Kirche: »*Wo ist dein Bruder Abel?*« (Gen 4,9) Darum heißt für Ela die entscheidende befreiungstheologische Frage heute:

»Was für einen Gott verkündigen die Kirchen im Zeitalter des Marktes? ... Kann man in der sich entwickelnden Weltgesellschaft, in welcher der Brudermord an Abel neu geschieht, dem Gott der Bibel treu sein, ohne sich dessen Protestpotential wieder anzueignen und seinen Zorn in unserer Zeit zu teilen, die vom Ausschluss so vieler Menschen geprägt ist?« (120)

Gegen diese große Maschinerie der Verarmung und des Ausschlusses, gegen den *Völkermord durch den Markt*, entsteht *organisierter Widerstand*. Er gibt dafür Beispiele aus dem Süden und Norden der Welt. In allen Religionen und auch unter säkularen Menschen wird nach einer Antwort gesucht »auf das Scheitern der aus der Aufklärung hervorgegangenen Moderne« (125). Die Wirtschaft muss wieder in den Dienst des Lebens gestellt werden. »Das kann nur dann Wirklichkeit werden, wenn die Kirche eine prophetische Rolle spielt und an der Entwicklung einer Alternative zu dieser der Menschheit aufgezwungenen Anti-Solidaritäts-Zivilisation teilhat.«

Diesen Ansatz führt Ela dann ausführlich im Blick auf Mission und Ekklesiologie durch. Es muss Schluss sein mit dem westlichen Missionskonzept, das auf Eroberung und Anpassung der Völker an die westliche Zivilisation zielte. Es geht darum, dem gekreuzigten und auferstandenen Christus in den ebenfalls gekreuzigten Opfern des Marktes zu begegnen und zusammen mit ihnen das Reich Gottes aufscheinen zu lassen, wie es in Apg 4 beschrieben ist: im Teilen des Eigentums, was dort als Zeugnis von der Auferstehung Jesu beschrieben wird (237). Die Kirche muss das Schicksal Jesu teilen, indem sie bei seiner Solidarität mit den Armen ansetzt

(239). Es geht nicht um die Erhöhung von Taufzahlen – das Ziel der EKD in der sogenannten »Kirche der Freiheit«¹⁶⁶ –, sondern darum, »an der Ankunft des Gottesreiches mitzuarbeiten« (244). Daraus folgt ebenso ein demütiges Hören auf die Stimme des Geistes auch in anderen Glaubensgemeinschaften. Gemeinsam mit ihnen müssen wir dem Götzen des Marktes widerstehen.

Elas Buch zeugt von prophetisch-theologischer Leidenschaft und spricht aus der Perspektive des in die Verschuldung getriebenen und mit diesem Hebel zur Austerität gezwungenen Afrika die Probleme der kapitalistischen Globalisierung präzise an. Es ruft die Kirchen auf, sich von dem Brudermord im Namen des Geldgottes eindeutig zu distanzieren.

Boniface Mabanza im Kongo

Boniface Mabanza wurde in der Demokratischen Republik Kongo unter der Militärdiktatur Mobutus geboren. Dieser war durch einen Putsch 1960 an die Macht gekommen und regierte nach der Ermordung des abgesetzten demokratischen Präsidenten Lumumba durch die CIA und den belgischen Geheimdienst fast 40 Jahre. Der an Bodenschätzen enorm reiche Kongo ist ein klassisches Beispiel für das Desaster, das Kolonialismus, Neokolonialismus und kapitalistische Globalisierung angerichtet haben und anrichten.

Auf diesem Hintergrund ist Mabanzas Buch *Gerechtigkeit kann es nur für alle geben: Eine Globalisierungskritik aus afrikanischer Perspektive* (2009) zu lesen. Es ist Lumumba, Steve Biko und Martin Luther King gewidmet und bringt die befreiungstheologische Kritik am imperial kapitalistischen System aus afrikanischer Perspektive auf den neuesten Stand. Direkter Kontext ist der zweite Kongokrieg nach der Entmachtung Mobutus im Jahr 1997. Wieder ging es – wie auch heute noch – um die reichen Ressourcen des Landes. Der Krieg hatte 4 Millionen Menschen das Leben gekostet. Angesichts dessen wollte Mabanza die Situation nicht nur theologisch deuten, sondern *eine Theologie entwickeln, die praktisch wirksam* ist.

Sein zentraler Begriff dafür ist *Gerechtigkeit*. Er erweitert ihn durch die Dimension der Gerechtigkeit *gegenüber den Toten*. Alle

Opfer im Kampf für Gerechtigkeit müssen in den Kampf für das Leben in Gerechtigkeit einbezogen werden. Nach afrikanischer Perspektive stehen die jetzt Lebenden immer auch in Gemeinschaft mit den Verstorbenen und den noch ungeborenen Generationen. Dieses Verständnis des Lebens als Beziehungsnetzwerk in Raum *und* Zeit ist für eine Überwindung der westlichen Zivilisation von zentraler Bedeutung. Es kann uns helfen, eine »Kultur des Lebens« (67) zu entwickeln. Das setzt aber eine Wiedergewinnung der Leidensfähigkeit voraus.

Die Logik der Kolonialisierung setzt sich in der Globalisierung fort. In seiner Analyse schließt Mabanza sich an Jean-Marc Elías Analyse der *Diktatur des Geldes* an und verbindet sie mit der christlichen Erinnerungs- und Erzähltradition. Diese passt gut zur afrikanischen Kultur, insofern sie zentral von der Perspektive einer solidarischen Gemeinschaft ausgeht. Das erläutert Mabanza an dem Begriff *Ubuntu*.

»Aus der Perspektive des Ubuntu wird der Mensch zum Menschen, »wenn er andere Menschen anerkennt«. Diese Anerkennung verbietet alles, was zur Vernichtung der menschlichen Natur beiträgt: Gewalt, Ausbeutung zugunsten persönlichen Erfolgs etc.« (159)

Mabanza verbindet das mit der sowohl biblischen wie afrikanischen Hochschätzung der Familiensolidarität und knüpft dabei an den französischen Philosophen Emmanuel Lévinas an.¹⁶⁷ Eine authentische Beziehung entwickelt sich nur, wenn die Anderen in ihrem Anderssein respektiert werden. Darum darf auch *Gerechtigkeit* nicht abstrakt verstanden werden, sondern ruht letztlich in der *Liebe*. Gerechtigkeit gibt es nur, wenn sie konkret im Blick auf die Anderen verwirklicht wird. Das aber setzt gerechte Institutionen voraus, die einen konkreten sozialen Prozess ermöglichen.

Allerdings geht es dabei nicht darum, die Unterdrückten und ihrer Lebensgrundlage beraubten Menschen zu Objekten der Fürsorge der Reichen zu machen. Vielmehr werden in der Perspektive des Reiches Gottes alle Menschen aufgerufen, selbst Subjekte ihrer Befreiung zu werden. Die Subjektwerdung aller Menschen im

Widerstand gegen die Logik des kapitalistischen Weltmarkts ist deshalb die biblische Voraussetzung für Gerechtigkeit. Wege zur Befreiung sind Kooperation und Solidarität. Sie beginnen damit, dass Menschen gemeinsam ihre Selbstversorgung aus eigener Kraft organisieren. Das setzt radikales Umdenken voraus.

Von hier aus lässt sich nun die *Wirksamkeit der Theologie* bestimmen. Zentral dabei ist, keine Sprache zu benutzen, die lähmt. Theologie muss eine mobilisierende Funktion erfüllen, wenn es darum geht, möglichst viele Menschen zum Umdenken und Widerstandshandeln zu bewegen. Das kann nur gelingen, wenn Theologie hilft, die Augen zu öffnen für Gottes Handeln in der Geschichte. »In dieser Öffnung entsteht eine neue Sprache im Dienst der Befreiung des Menschen.« (208f) Das alles vollzieht sich in einer Gemeinschaft der Hoffnungsstiftung und der Widerständigkeit. Sie lebt an Orten, wo Menschen versuchen, an der Rettung der Menschheit und der Erde mitzuwirken. Der Kern dieser Verkündigung ist die *ganzheitliche Befreiung der Menschen*.

»Der Kampf um das Subjektsein muss angesichts der beschriebenen Zerstörung mit dem Ziel geführt werden, Bedingungen zu schaffen, in denen das Subjekt mündig und handlungsfähig werden kann ... Wo das Subjektsein aller zur Geltung gebracht wird, wird Gottes Reich antizipiert.« (223) Der Kontext dafür heute ist die Globalisierung. In ihm geht es um die »*Globalisierung der Solidarität*« (229).

An diesen Beispielen afrikanischer Befreiungstheologie wird deutlich, wie wichtig es ist, Stimmen aus allen Kontinenten zu hören. Viele Fragestellungen sind mit denen aus Lateinamerika durchaus vergleichbar, weil sie sich auf den gleichen globalen Kontext des Kolonialismus und der imperialen Globalisierung beziehen. Aber es werden verschiedene Aspekte besonders herausgearbeitet:

1. Durch die Erfahrung der Apartheid in Südafrika wird der Zusammenhang zwischen Rassismus und Kapitalismus stärker herausgearbeitet.
2. Die den afrikanischen Ländern aufgezwungene Verschuldungs- und Austeritätspolitik (SAPs) wird klar als Völkermord ange-

sprochen, der schon die Anfänge des europäischen Kolonialismus kennzeichnete.

3. Diese Situation bedeutet, dass Kirchen nur wahre Kirche sind, wenn sie eindeutig Position beziehen (Status Confessionis).
4. Für eine neue Kultur des Lebens sind die afrikanischen Konzepte »Menschsein in gegenseitiger Anerkennung« (*Ubuntu*) und »generationsübergreifendes Beziehungsgeflecht« von zentraler Bedeutung. Mit ihnen geht es um eine ganzheitliche Befreiung von Menschen zum Subjektsein in Gesellschaften, die Gerechtigkeit für alle als leitendes Kriterium haben.

Asien

Es gibt drei asiatische Länder, in denen sich Befreiungstheologien besonders artikuliert haben: Südkorea, Indien und Sri Lanka. In allen drei Fällen haben sie entsprechend der unterschiedlichen gesellschaftlich-politischen Situation eine besondere Gestalt.

Minjung-Theologie in Korea

Ähnlich wie in Lateinamerika war der Hintergrund für die Entstehung der Befreiungstheologie in Südkorea durch eine von den USA geförderte *Militärdiktatur zur Abstützung der kapitalistischen Modernisierung* gekennzeichnet. Dagegen bildeten sich Volksbewegungen. In einer der Protesthochburgen, in Gwangju, wurde im Mai 1980 ein Exempel statuiert und der Aufstand brutal niedergeschlagen. Es starben 207 Zivilisten, mehrere tausend wurden verletzt.¹⁶⁸ Erst ab 1987 kehrte Südkorea langsam zur Demokratie zurück, allerdings immer im Schatten einer massiven Militärpräsenz der USA. In dieser Situation entstand die Minjung-Theologie als die koreanische Form der Befreiungstheologie.

Der reformierte Neutestamentler Ahn, Byung-Mu ist die entscheidende Figur bei der Entstehung der Minjung-Theologie.¹⁷⁰ Anders als in Lateinamerika sind hier die reformierten Kirchen, insbesondere die Presbyterian Church in the Republic of Korea (PROK), entscheidende Träger der Befreiungstheologie. Ahn verlor wegen seines Engagements in der Demokratiebewegung seine Stelle an der Hanshin Universität und wurde 1976 zu einer mehrjährigen Gefängnisstrafe verurteilt. Wegen internationaler Solidaritätsbekundungen wurde er nach zehn Monaten wieder entlassen.

Für seine theologische Entwicklung wurden zwei Ereignisse entscheidend: erstens die *Selbstverbrennung* eines 22-jährigen Arbeiters, namens *Chon Tae Il*, der sich 1970 in der Arbeiterbewegung engagierte, und zweitens seine *Gefängnisserfahrung*, in der er die solidarische Unterstützung durch die ebenfalls inhaftierten Kriminellen erfuhr. Beides wurde zentral in seiner exegetischen Arbeit. In Deutschland hatte er im Studium Theologen erlebt, die gegenüber der Lebenswirklichkeit indifferent waren. Er interpretierte dies in Analogie zu ihrem theologischen Ansatz, den historischen Jesus und seine Lebenswirklichkeit für irrelevant zu erklären und sich nur um das Kerygma – die Christusverkündigung – zu bemühen. Es ging ihnen nur um die Predigt, also um Worte, nicht um die realen Ereignisse. Sie waren verfangen in Dualismen wie weltlich – geistlich, Körper – Seele, Subjekt – Objekt. »Die deutsche Theologie findet in der Gefangenschaft eines ›Theologisierens an sich‹ statt und lebt in allzu großer Selbstgenugtuung.«¹⁷¹

Dem stellt er die *Minjung-Theologie* gegenüber, die die Lebenspraxis reflektiert, und zwar ausgehend von der Leidenserfahrung der einfachen Menschen – wie eben der Selbstverbrennung jenes Arbeiters, dessen Menschenrechte im Schatten der kapitalistischen Wirtschaftsmodernisierung massiv verletzt wurden. Unter diesen Eindrücken begannen die Minjung-Theologen, die Bibel neu zu lesen.¹⁷² Minjung bedeutet für Ahn die »machtlosen und besitzlosen Massen«¹⁷³. Es sind die gleichen, mit denen Jesus befreundet war (griech. *óchlos*) und für die er zum Befreier wurde. Dieser Aspekt spielt in Ahns Theologie eine zentrale Rolle: Jesus

und das zu befreiende Volk in Galiläa, so wie es das älteste Evangelium, Markus, darstellt.¹⁷⁴ Es endet nicht mit der Auferstehung, sondern mit dem Auftrag an die verzweifelten Jüngerinnen und Jünger, aus Jerusalem, dem Machtzentrum, zurück nach Galiläa zu gehen. Dort, an der Seite des Minjung/*óchlos*, werden sie ihn lebendig sehen können. Insgesamt geht es Ahn darum, die Bibel als ein Zeugnis der Minjung-Ereignisse lesen zu lernen.

Ähnlich wie in Lateinamerika und Afrika hat sich die asiatische Befreiungstheologie, nachdem sie in nationalen Kontexten der Unterdrückung entstanden war, *den globalen Strukturen der Ausbeutung und Unterdrückung zugewendet*. Hier möchte ich noch einen koreanischen Theologen vorstellen, der in den vergangenen Jahrzehnten eine wichtige Rolle in der ökumenischen Bewegung spielte und spielt: *Park, Seong-Won*. Er hat sich nach der Entwicklung Koreas zum demokratischen Staat und zu wirtschaftlichem Wohlstand besonders dem Leiden in neuer Gestalt zugewendet, dem Leiden der Menschen des globalen Südens und der Schöpfung.

Park, Seong-Won

Parks Bedeutung liegt vor allem darin, dass er ab Mitte der 1990er Jahre für den Reformierten Weltbund (RWB) Koordinator des »Prozesses des Erkennens, Lernens und Bekennens gegen wirtschaftliche Ungerechtigkeit und Naturzerstörung« (*processus confessionis*) war und so die koreanische Minjung-Theologie weltweit wirksam machte. Inzwischen ist er Professor in Daegu in Südkorea und entwickelt dort eine sehr innovative theologische Ausbildung. U.a. hat er in seinem Seminar eine *ökologische Landwirtschaft* eingerichtet, in der die Studierenden als Teil ihres Studiums lebensförderliche Praxis lernen.

Zwei seiner Arbeiten möchte ich kurz vorstellen.

»*Sich Gott in Asien zuwenden: Das Verständnis von Gemeinschaft erneuern*«¹⁷⁵

Park geht davon aus, dass das Christentum in der neueren Geschichte mit einem starken Image des Individualismus und der Exklusivität nach Asien gekommen ist. Das stößt sich hart mit dem

gemeinschaftsbezogenen Charakter der asiatischen Religionen und der asiatischen Kultur. Außer bestimmten Arten des Buddhismus haben Schamanismus, Daoismus und Konfuzianismus alle starkes Gewicht auf die Gemeinschaft gelegt.

Im *Schamanismus* umfasst die Gemeinschaft ähnlich wie in der afrikanischen Kultur sogar die Verstorbenen und die beseelte Natur.¹⁷⁶ Die Menschen müssen für ihr persönliches und gemeinschaftliches Schicksal in guten Beziehungen zu diesen geistigen Kräften stehen. Genau dies vermittelt der *Kut*, der schamanische Haupttritus. Durch Musik, Tanz und gemeinsames Essen nimmt die Gemeinschaft periodischen Kontakt zur Welt der geistigen Kräfte auf, Konflikte werden versöhnt und die gemeinschaftliche Solidarität wird erneuert. Deshalb wird das Dorffest auch der »große Solidaritätsritus« genannt.

Im *Konfuzianismus* lehrt das *Chun Myun* (Himmlisches Mandat), wie Volk und König, Frau und Mann, Eltern und Kinder, Schüler und Lehrer, Junge und Alte in guten Beziehungen miteinander leben können. Auch hier gibt es Ahnenriten, die die Lebenden und die Verstorbenen miteinander verbinden. Individuen werden verstanden als Teil einer großen Gemeinschaft; die Gesellschaft entsteht nicht auf der Basis von Individuen.

Im *Daoismus* geht es ganz modern um die Gemeinschaft mit der Natur, statt ihr herrschend gegenüberzutreten. Das ermöglicht das *Dao*, der Weg. Wenn es im Menschen wirkt, entstehen harmonische Beziehungen zwischen den Menschen und zwischen Menschen und Natur.

So ist die gesamte asiatische Kultur in allen ihren Dimensionen bis hin zum Essen von Gemeinschaft geprägt.

In diese Kultur tritt das *westliche Christentum ein mit Individualismus und Exklusivitätsanspruch*. Es selbst tritt nicht einmal vereint auf, sondern ist zersplittert in viele Glaubensgemeinschaften. Gemeinsam ist ihnen aber, dass sie alle das Heil nur bei sich sehen. Dieses westliche Image ist das Hauptproblem für das Christentum in Asien. Korea bildet insofern eine Ausnahme, als sich mehrere Kirchen mit den gegen den Kolonialismus um Unabhängigkeit kämpfenden Bewegungen verbunden hatten. So werden sie als befreiende Kraft wahrgenommen.

Die Herausforderung für Kirchen und Christen in Asien ist die Notwendigkeit, die biblische Botschaft der Liebe zu Gott und den Menschen zu leben und als Kraft der Gemeinschaft inmitten der anderen Religionen zur Geltung zu bringen. Das Christentum sollte nicht mehr auftreten als die allein seligmachende Religion, sondern wie bei Paulus als die Kraft, einen Raum zu schaffen für das gerechte Zusammenleben – damals der Juden und Griechen im Römischen Reich, heute im Kapitalismus der Menschen verschiedenen oder keines Glaubens.

II. ÖRK-Konsultation zu einer lebensfördernden Kultur¹⁷⁷

Diese Konsultation 2007 in Korea wurde wesentlich von Park, Seong-Won organisiert und auch inhaltlich mitbestimmt. Das Abschlussdokument beginnt mit der Gegenüberstellung von tödender westlicher Zivilisation und beziehungshafter Kultur Asiens und Afrikas (*Sangsaeng* und *Ubuntu*). Darin heißt es weiter:

»Ubuntu ist ein Ausdruck für menschliche Beziehungen, gelebt in Gemeinschaft und in Harmonie mit der ganzen Natur ... Sangsaeng ist ein alter asiatischer Begriff einer teilenden Gemeinschaft und Wirtschaft, die es allen erlaubt sich zu entfalten (wörtlich: zu blühen).«

Das Dokument ruft zu einem Süd-Nord-Austausch auf, um diese beziehungshafte Kultur des Lebens zu entwickeln. Sodann folgt die Aufforderung zur Transformation der Theologie. Sie soll sich kritisch mit den westlichen, zerstörerischen Konzepten des Marktes, des besitzanhäufenden Individualismus, des Konsumismus und des nicht geteilten Reichtums auseinandersetzen und dabei von den Kulturen des Südens lernen. So kann sie beitragen zur Entwicklung einer Kultur des Lebens. Diese Arbeit an Alternativen kann nur gemeinsam in der weltweiten ökumenischen Bewegung erfolgen.

Park hat wie kaum ein anderer Befreiungstheologe das Thema der Gemeinschaft und der menschlichen Verbundenheit, zusammen mit der ökologischen Frage, in den Mittelpunkt der Befreiungstheologie gerückt. Dabei kommt die Nähe Asiens und Afrikas, was die grundsätzliche Lebensauffassung betrifft, anschaulich zum

Vorschein. Gleichzeitig wird die westliche Zivilisation des possessiven Individualismus als im Kern lebensfeindlich erkannt, es werden aber auch Möglichkeiten gemeinsamen Lernens für eine Kultur des Lebens erschlossen.

Die Dalit-Befreiungstheologie in Indien und Aloysius Pieris in Sri Lanka

Nur kurz erwähnen will ich die Bemühungen von *Dalits*, den kastenlosen Unberührbaren, in Indien, eine eigenständige Befreiungstheologie zu entwickeln. Sie sind nicht nur traditionell Opfer des Kastenwesens in Indien, sondern gleichzeitig die Hauptverlierer der neuerdings stark neoliberalen Politik der indischen Regierung. Gleichzeitig haben sie aber starke soziale Bewegungen entwickelt, die von christlichen Gruppen, u. a. der Kairos-Bewegung, unterstützt werden. In diesem Zusammenhang ist auch ein indisches Kairos-Dokument entstanden.¹⁷⁸ Darin wird deutlich, wie sich die Klassenherrschaft des Kapitalismus mit der hinduistischen Kastenherrschaft verbindet, aber auch, welche Kraft die Dalit-Bewegungen erreicht haben.

Wegen seiner internationalen Bedeutung für die Befreiungstheologie will ich besonders auf Aloysius Pieris eingehen.¹⁷⁹ Er ist Jesuit, Indologe, Theologe und Gründungsdirektor des Tulana Research Center in Kelaniya, Sri Lanka. Seine Bedeutung besteht darin, dass er nachweist, dass die asiatische Befreiungstheologie nicht einfach die lateinamerikanische Form übernehmen kann. Diese ist in seinen Augen noch zu sehr den früheren, vom Westen bestimmten Theologien verhaftet. In Asien hat das Christentum nur als winzige Minorität Fuß gefasst. Pieris sieht den Grund darin, dass das Christentum Asien bisher nur in nicht gemäßen Formen begegnet ist.

Dem stellt Pieris eine Christologie, d. h. eine Reflexion über die Bedeutung Jesu Christi, entgegen, die die zwei Taufen Jesu verbindet:

In der Taufe am Jordan durch Johannes den Täufer sieht Pieris den demütigen Ausgangspunkt Jesu, sich den religiösen Ausdrucksformen der Armen zu unterwerfen, bevor er seine Mission aufnimmt.

Das würde für Asien bedeuten, den Ausgangspunkt bei den religiösen Formen der Armen zu nehmen, wie sie besonders im Buddhismus Ausdruck finden. Dabei spielt das Bündnis der freiwilligen Armut der Mönche mit den real Armen die zentrale Rolle. Gleichzeitig kommt hier die Entscheidung für Gott gegen den Mammon zum Ausdruck. Im Buddhismus ist die psychische Befreiung zentral mit der Befreiung der Armen verbunden.

Die Taufe des Kreuzes, des Martyriums als Folge der Identifikation Jesu mit den Armen, offenbart Gottes unverbrüchlichen Bund mit den Armen, der sich im sozio-politischen Konflikt mit dem Römischen Reich zeigt. Der spezifisch christliche Beitrag zur Befreiung liegt also an der Verbindungsstelle der psychischen mit der sozio-politischen Befreiung – also genau das, was nach unserer Analyse die Achsenzeit erforderte. Das kommt biblisch auch darin zum Ausdruck, dass im Endgericht die Opfer identisch mit dem Richter über die Völker sind. Der »Menschensohn« in Mt 25,31ff ist identisch mit den Opfern der Geschichte, den Hungernden, Dürstenden usw.

Wie begründet Pieris diesen Ansatz im Einzelnen? Wenn es nach Mt 25,31ff geht, kann man Jesus nur in zweiter Linie in der kirchlichen Liturgie begegnen, in erster Linie aber in der »Liturgie des Lebens«. Und der Ort dafür sind die Basisgemeinschaften – nicht die rein christlichen Basisgemeinschaften wie in Lateinamerika, sondern die »menschlichen« Basisgemeinschaften, in denen Christen mit Menschen anderen Glaubens zusammenwirken. Der zentrale Bezugspunkt dabei ist der Gegensatz zwischen Gott und dem Mammon, dem Götzen der Akkumulation, der seit der Antike die Gesellschaften regiert, aber in der westlich-kapitalistischen Welt zur scheinbar absoluten Herrschaft gekommen ist. Er produziert Opfer unter den Menschen aller Religionen, den Armen in allen Hinsichten. Nur in Zugehörigkeit zu diesen Opfern kann man Jesus nachfolgen. Das bedeutet nicht nur, materiell arm zu werden, sondern allen Versuchungen, Macht auszuüben, zu widerstehen – wie Jesus selbst in der Wüste, als er von Satan versucht wurde (Mt 4).

Aber es geht nicht nur darum, diesem Götzen der Macht und des Reichtums selbst abzusagen, wie es in den meisten Mönchsbe-
wegungen geschah, sondern auch gemeinsam mit den Armen um
umfassende Befreiung vom Mammonsystern in der Gesellschaft zu
kämpfen. Die Spiritualität, arm zu werden, muss verbunden wer-
den mit der Spiritualität, mit den Armen zu kämpfen. Dies heißt
der Bewegung Gottes zu folgen. Gott wurde um unseretwillen arm
und kämpft Seite an Seite mit den Sklaven in Ägypten oder den
von Rom oder späteren Imperien unterworfenen Völkern um Be-
freiung und den Aufbau einer neuen Gesellschaft.

Religionen sind ebenso wie Ideologien ambivalent. Sie können
sowohl befreien wie auch die Unterdrückung verschärfen. Neut-
ralität gibt es nicht. Das gilt sowohl psychologisch wie strukturell.
Entweder regiert Gott oder Mammon. Das untersucht Pieris im
Blick auf die Religionen Asiens im Einzelnen. Es muss hier um
eine ekklesiologische Revolution gehen: Sie sollen nicht nur Kir-
chen in Asien sein, sondern Kirchen Asiens werden. Das aber geht
nur über die lokalen »menschlichen« Basisgemeinschaften der Ar-
men, die für eine neue Gesellschaft kämpfen, in der es keine lei-
denden und passiv gemachten Armen, sondern freie menschliche
Subjekte gibt, die gemeinsam immer neu eine Lebensform des
gerechten Teilens gestalten. Hier kommt die Religiosität der asia-
tischen Armen mit der Armut von Mönchen und Nonnen zusam-
men. Gemeinsam bilden sie die prophetischen Basisgemeinschaf-
ten. Diese Art von neuen interreligiösen Gemeinschaften entsteht
überall in Asien. Und mit ihnen eine neue asiatische befreiende
Theologie.

Die hellsichtige Art, wie Pieris Gemeinsamkeiten und Unter-
schiede zwischen verschiedenen Befreiungstheologien analysiert,
macht ihn für unsere Fragestellung zu einem der wichtigsten Zeu-
gen. Vollständig klar wird in seinem Entwurf, dass in Asien Befrei-
ung nur interreligiös denkbar und lebbar ist. Das herauszuarbeiten
und zu praktizieren, ist der besondere Beitrag asiatischer Befrei-
ungstheologie. Deshalb werden wir auf ihn in Kapitel 3, 2. Teil, bei
der Zusammenschau der verschiedenen befreiungstheologischen
Ansätze, ausführlich zurückkommen.

USA und Europa

USA – »God's own country«

In den USA muss sich die Befreiungstheologie sich eindeutig vor dem Hintergrund artikulieren, dass das Land das Zentrum der wirtschaftlichen, politisch-militärischen, wissenschaftlich-technischen, kulturellen und ideologischen Macht ist. Die USA sind seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs das, was man die Hegemonialmacht im kapitalistischen Weltsystem nennt. Sie verstehen sich selbst als Imperium im klassischen Sinn. Die Bush-Regierung und viele ihrer Ideologen haben das klar ausgesprochen und zwar unter ausdrücklichem Rückgriff auf das Imperium Romanum und die *Pax Romana*, nun *Pax Americana* genannt. Das wird aus dem Strategiepapier dieser Zeit deutlich: *The New American Century*¹⁸⁰. Es fragt: Wie kann die Vorherrschaft der USA im 21. Jahrhundert bewahrt werden? Es geht um »Control«. Zentral dabei ist die militärische Stärke, aber auch die Verwandlung der letzten Gemeingüter (»Commons«), nämlich *space and cyber space*, in privates Eigentum unter der Flagge der *Pax Americana*. Die Obama-Regierung nimmt den Mund zwar nicht mehr so voll, aber bleibt auf diesem Kurs, wie ihr eigenes Strategiepapier von Januar 2012 belegt.¹⁸¹ Freilich ist die eigentliche Macht des Imperiums das Kapital, oder genauer: Es sind die großen Kapitaleigentümer. Die politische Macht dient ihr. Das Bekenntnis von Accra des Reformierten Weltbundes sagt präzise:

»Die Globalisierung der Märkte hatte auch eine Globalisierung der zu ihrem Schutz eingerichteten politischen und rechtlichen Institutionen und Regelwerke zur Folge. Die Regierung der Vereinigten Staaten von Amerika und ihre Alliierten bedienen sich – in Zusammenarbeit mit internationalen Finanz- und Handelsinstitutionen (Internationaler Währungsfonds, Weltbank, Welthandelsorganisation) – politischer, wirtschaftlicher oder auch militärischer Bündnisse, um die Interessen der Kapitaleigner zu schützen und zu fördern ... Es handelt sich hier um ein globales System, das die Interessen der Mächtigen verteidigt und schützt. Wir sind alle davon betroffen und keiner kann sich ihm entziehen.« (13f)

Nur wenige Theologen in den USA antworten befreiungstheologisch auf die extreme Herausforderung des imperialen Zentrums. Ich will einen von ihnen beispielhaft kurz vorstellen: Jörg Rieger. In seinem Buch *Die Entscheidung für die Marginalisierten – Postmoderne und Befreiung in der christlichen Theologie* (2003) stellt er die These auf, dass das postmoderne Denken die klassisch befreiungstheologische Option für die Armen verwirft oder relativiert und Unterdrückungsstrukturen verschleiert sowie Entschuldigungen dafür bietet, die Stimmen der Opfer nicht zu hören. Er interpretiert den Postmodernismus als die »kulturelle Logik des Spätkapitalismus«. Gleichzeitig versucht Rieger, postmoderne Ansätze für die Option für die Armen fruchtbar zu machen. Sein Aufsatz *Der Mittelweg, der den Tod bringt* (2005) weist nach, dass der Mittelweg – bezeichnend für die Mittelklassen und damit die großen Kirchen – angesichts der Realität des Imperiums Illusion ist und letztlich in den Tod führt. Das Thema der Mittelklassen diskutiert er ausführlich in *Die Flut hebt nicht alle – Theologie, Ökonomie und die Zukunft* (2009). Die neoliberale Ideologie sieht bei Aufschwüngen alle Boote wie bei einer Flut steigen. In Wahrheit aber steigen wenige auf, die meisten steigen ab. Dieser »downturn« macht es notwendig, dass die Theologie die Frage der sozialen Klassen und der »soft power« (subtile Macht) nicht verdrängen darf. Selbst die Mittelklasse wird zunehmend gespalten in eine Mehrheit von Verlierern und eine Minderheit, die es nach oben schafft, und bietet keinen Schutz gegen das Sich-Öffnen der Schere.¹⁸² Befreiende Theologie aus der Perspektive Jesu trägt zur Wahrheit und zur Transformation der gefährlichen Entwicklungen bei. In seinem Buch *Christus und das Imperium – Von Paulus bis zum Postkolonialismus* (2009) zeigt Rieger, wie die verschiedenen Imperien seit Kaiser Konstantin auch die jeweilige Christologie (die Lehre von Christus) mitbestimmt haben. Immer bleibt jedoch ein Überschuss, selbst wenn er verdrängt wird. Daran gilt es anzuknüpfen, um den Christus wiederzugewinnen, der das Imperium überwindet.

Besonders wichtig für unsere Fragestellung ist das zusammen mit Jung Mo-Sung und Miguez Bonino verfasste Werk *Wiederaneignung der Befreiungstheologie: Den Geist des Imperiums überwinden*

(2009). Das Imperium hat nicht nur ökonomische und politische Strukturen, sondern auch kulturelle und religiöse (spirituelle) – meist verschleiert. In den USA speziell liegt dem die Ideologie des erwählten Volkes, *God's own country*, zugrunde.¹⁸³ Aber Kapitalismus als solcher ist auch die Religion des grenzenlosen Wachstums, Begehrens, Konsumierens, Sich-Bereicherns usw. Darum hat Theologie eine zentrale Rolle bei der Überwindung imperialer Strukturen und Lebensweisen, auch wenn sie nicht durch harte, sondern »subtile« Macht durchgesetzt werden. Heute ist das eigentliche Imperium die globalisierte kapitalistische Wirtschaft, die die politischen und kulturellen Strukturen in Dienst nimmt.

Deutschland und Europa

Auf der akademischen Ebene ist Befreiungstheologie in Europa ein Randphänomen geblieben. Ausnahmen wie Helmut Gollwitzer, Johann Baptist Metz und Dorothee Sölle bestätigen die Regel. Der Grund ist nicht schwer zu erkennen: Kirchen und Theologie, die finanziell vom Staat abhängig sind, haben kein Interesse, das herrschende System grundsätzlich in Frage zu stellen. Dagegen hat die ökumenische Basis mehrere Initiativen auf den Weg gebracht, die befreiungstheologisch motiviert und begründet sind. Eine zentrale Rolle spielte dabei der ökumenische »Konziliare Prozess gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« (ab 1983), auf den wir noch ausführlich zurückkommen werden. Mit ihm rückte das Thema der Weltwirtschaft ins Zentrum der Diskussion, weil sie in ihrer kapitalistischen Form das Leben im Blick auf Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung gefährdet. Es gelang, Ortsgemeinden, Nachfolgegruppen, Landeskirchen und Diözesen, die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) sowie den Rat der *Europäischen Bischofskonferenzen* in eine konstruktive Wechselwirkung zu bringen. Es gelang aber nicht, trotz der theologischen Ansätze zum verpflichtenden Kirchesein, die dieser Prozess international hervorbrachte, klare Beschlüsse in Richtung eines Status Confessionis, das heißt in diesem Fall einer grundsätzlichen Abkehr vom Kapitalismus, herbeizuführen.

Im Gegenteil, der Zusammenbruch des »real existierenden Sozialismus« führte zu einer reaktionären Wende in Europa. In dieser Situation taten sich verschiedene Gruppierungen zusammen, um die befreiungstheologischen Früchte des Konziliaren Prozesses nicht verlorengehen zu lassen, sondern offensiv in der neuen Situation nach 1989 weiterzuentwickeln. 1988 hatten sich über zwanzig Gruppierungen zusammengeschlossen, um die Gelegenheit des Jahrestreffens von IWF und Weltbank in Berlin dazu zu nutzen, die Kirchen zu entschiedenerem Handeln gegenüber dem Finanzsystem herauszufordern. Unter dem Titel »Die Verantwortung der Kirchen gegenüber dem internationalen Finanzsystem« wurde ein Hearing mit großer internationaler Besetzung veranstaltet, an dem über 700 Personen teilnahmen.¹⁸⁴ Diese Gruppierung verbündete sich mit dem »Work Economy Network« (WEN), das sich besonders aus Mitarbeitern der kirchlichen Industrie- und Sozialarbeit in Europa zusammensetzte und sich kritisch mit dem geplanten Europäischen Binnenmarkt beschäftigte. Dazu kam die »Theologische Bewegung Schweiz«, die sich schon 1982 gebildet hatte, um die Anregungen der Befreiungstheologie aus Lateinamerika in der Schweiz fruchtbar zu machen.

Diese drei Gruppierungen riefen bei der Europäischen Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel alle christlichen Basisgruppen und -netzwerke auf, sich zu einem europäischen ökumenischen Basisnetzwerk zusammenzuschließen. So wurde 1990 in Monteforte in Italien »Kairos Europa – Unterwegs zu einem Europa für Gerechtigkeit« gegründet.¹⁸⁵ Die Zusammenarbeit mit Partnern in Osteuropa, Asien, Afrika und Lateinamerika sollte von vornherein deutlich machen, dass das kapitalistische Weltwirtschaftssystem in allen Regionen der Welt Menschen und Natur nach ähnlichen Mustern ausbeutet und nur durch Zusammenarbeit Gegenmacht gebildet werden kann. Für unsere Frage besonders wichtig ist die Kairos-Kampagne von 1996 zusammen mit über 100 Europaparlamentariern zur Einführung des Euro unter dem Motto: »Für eine gerechte Währungsunion – nicht ohne gemeinsame Beschäftigungs- und Sozialpolitik, nicht ohne Kontrolle des transnationalen Kapitals«. In dem Kampagnenaufwurf wurde schon angesichts der Euro-Konvergenzkriterien prophetisch auf die mit

den Sparmaßnahmen verbundenen, zu erwartenden katastrophalen Folgen für die europäische Bevölkerung hingewiesen.¹⁸⁶ All das Vorhergesagte (Abbau des Sozialstaats, Spaltungen innerhalb Europas, Austerität mithilfe der SAPs, weitere Umverteilung von unten nach oben usw.) ist jetzt in der Eurokrise verschärft zum Ausbruch gekommen. Und die neoliberalen Regierungen gießen weiter mit Steuergeldern Öl ins Feuer. Das gierige Geld frisst weiterhin seine Kinder.

Um eine Gegenkraft gegen diese zerstörerischen neoliberalen Entscheidungen der EU aufzubauen, rief »Kairos Europa« 1998 Gewerkschaften, Glaubensgemeinschaften und soziale Bewegungen in einem europäischen Kairos-Dokument auf, sich für ein gerechtes Europa zu verbünden.¹⁸⁷ Ein konkreter Schritt in diese Richtung war die Initiative von »Kairos Europa« und WEED (World Economy Ecology Development), im Januar 2000 ein »Netzwerk zur demokratischen Kontrolle der Finanzmärkte« zu gründen. Dieses wurde dann in »Attac Deutschland« umbenannt und in den Verbund der auch in anderen Ländern entstehenden Attac-Bewegungen integriert. Schließlich beteiligt sich »Kairos Europa« auch an der Arbeit des »Ökumenischen Netzes in Deutschland« (ÖNiD), das eine wichtige Erklärung zur ökumenischen »Dekade zur Überwindung von Gewalt« beitrug¹⁸⁸ und eine »Akademie Solidarische Ökonomie« ins Leben gerufen hat, auf die wir in Teil 4 zurückkommen.

Zum Schluss sollen noch drei ausdrücklich auf Befreiungstheologie zielende Initiativen erwähnt werden. Einmal gibt es die »Plattform Theologie der Befreiung«. Sie »dient der Vernetzung von Menschen, Initiativen und Institutionen, die sich in deutscher Sprache mit der Befreiungstheologie befassen. Der digitale Rundbrief erscheint mehrmals jährlich.«¹⁸⁹ Am Reformationstag 2009 taten sich in Tübingen Studierende der Theologie zusammen, um das »Befreiungstheologische Netzwerk« zu gründen. Viele von ihnen hatten in Afrika, Asien oder Lateinamerika studiert und fanden die normale Universitätstheologie in Deutschland der dramatischen Weltsituation nicht angemessen. Sie haben begonnen, eigene Seminare und Sommerakademien zu organisieren, enga-

gieren sich auch in ökumenischen Basisbewegungen und bilden so ein Potential der Hoffnung, dass die Befreiungstheologie auch in Deutschland Fuß fassen wird.

Zu dieser Hoffnung trägt inzwischen drittens Hans-Peter Gensichen wesentlich bei. Außer mit seinem Buch *Armut wird uns retten. Geteilter Wohlstand in einer Gesellschaft des Weniger* wirbt er inzwischen in einer Internetaktion »Wo Milch und Honig fließen« für eine ökologische »Befreiungstheologie für Westeuropa«. ¹⁹⁰ Ehrlich stellt er fest, dass aus ökologischen Gründen das »Weniger« unausweichlich ist. Deshalb gelte es, der Mittelklasse deutlich zu machen, dass »weniger« »mehr« bedeuten kann, damit sie das Leben im »Weniger« gestalten kann und nicht einfach erleiden muss. Er zeigt, wie auch in Europa bereits von den Rändern her Beispiele neuen solidarischen Wirtschaftens, neuer kooperativer Gemeinschaften, partizipativer basisdemokratischer Praxis und Festkultur wachsen. Dabei werden die Armen nicht idealisiert – und schon gar nicht die Armut. Vieles wächst chaotisch, anarchisch und ist geprägt von Konflikten. Aber in der »Zivilisation der Armut« (Ignacio Ellacuría), der einzigen realistischen Überlebensstrategie, lässt sich auch Glück erfahren, die diffuse Angst überwinden und neue, gemeinsame Hoffnung schöpfen. Es entsteht Freude wie bei Zachäus nach seiner Umkehr. Vor allem werden in dieser Kultur des »weniger ist mehr« die ökologischen Überlebenschancen unseres Planeten wachsen. Einige seiner Thesen mögen diese Übersicht über christliche Befreiungstheologien abschließen.

Wo Milch und Honig fließen

These 1 (Gesellschaft des Weniger):

In Westeuropa, der Region des Mehr, entsteht gerade eine Gesellschaft des Weniger. Wir erleben erstmals Schrumpfung, Verrandung, Verarmung auf vielen Ebenen. Weginterpretieren hilft da nicht mehr. Anerkennen und Lenken sind angesagt.

These 2 (Befreiung aus dem Reichtum):

Das heißt, aus dem beängstigenden Hereinbrechen der Armut einen Prozess der Befreiung vom Reichtum zu machen und eine neue Theorie dieser neuen Befreiung zu formulieren. Diese kann an Befreiungstheorien im armen Süden anknüpfen ... Sie muss aber ganz eigene Wege gehen.

These 3 (Was heißt »Milch und Honig«?):

Kerntext der südlichen Befreiungstheologie war der Auszug des biblischen Volkes Israel aus der Knechtung: eine Befreiung. Deren Ziel war das »Land, wo Milch und Honig fließen«. Die nordwestliche Befreiungstheologie entdeckt: Das ist ein Land des kargen, freien und zukunftsfähigen Lebens – nicht des materiellen Überflusses.

These 4 (Grund-Satz der Befreiung):

»Selig sind die Armen« ist der Grund-Satz einer jeden christlichen Theorie = Theologie der Befreiung. Mit diesem Satz wendet Jesus sich den physisch und psychisch Armen und auch denen zu, die soziale Normen nicht erfüllen können oder wollen.

These 5 (Arme leben zukunftsfähig):

Die Seligkeit der Armen und Randexistenzen – ArmSeligkeit – holt die Zukunft des Reiches Gottes in die gesellschaftliche Gegenwart. Das gegenwärtige Leben der Armen ist zukunftsfähig und zukunftssträchtig.

These 6 (Am Rand: die Mitte):

Der Gott der Armseligen ist ganz am Rand der Gesellschaft zu erfahren. Die Vertreter der Expansionsgesellschaft können mit ihm nichts anfangen. Dieser Gott macht den abgeschriebenen Rand der Gesellschaft zur alternativen und kreativen Mitte.

These 7 (Zivilisation des Randes):

Eine Zivilisation des Randes entsteht an den Orten der Ausweglosigkeit. Sie bringt Innovationen jenseits der Wachstumswelt hervor und ist eine Kultur des Weniger. Und sie

ermöglicht Bündnisse dafür: zwischen Materialisten und Idealisten, Hochgebildeten und der Unterschicht.

These 8 (Argumente für das Weniger):

Die Verhältnisse zwingen uns zum »flacher – ruhiger – knapper«. Es gibt einleuchtende Argumente, diesen aufgezwungenen Vorgang zu akzeptieren. Dadurch kommen wir, wenn auch wider Willen, zu einem kargen, anständigen und freien Leben ...

These 10 (Ein gemeinsamer Wohlstand):

Südliche Theorie der Befreiung aus der Armut und Nördliche Theorie der Befreiung zur Armut und aus dem Reichtum heraus sind verwandt, allerdings über Kreuz. Eine akzeptierte und gestaltete Süd-Nord-Annäherung der Entwicklungsniveaus drückt diese Verwandtschaft aus: Eine dortige Befreiung aus der Armut und eine hiesige Befreiung in die Armut haben ein gemeinsames Ziel: einen globalen Wohlstand etwa auf dem Niveau von Chile bzw. Slowenien.

These 11 (Das Ende des Kapitalismus):

Der globalisierte Kapitalismus expandiert sich kaputt und beschleunigt sich zu Tode. Er erzeugt immer mehr und immer breitere Ränder – Regionen, die für ihn uninteressant sind. An diesen seinen Rändern entsteht, unbewusst und chaotisch, eine Alternative, eine neue Zivilisation ...

These 14 (Kirche der Armen!):

Wenn die Kirche wirklich wieder zur Kirche der Verrandeten und Armen wird, wird sie zu einer befreiten befreienden Kirche. Dann ist sie, die selbst verrandet, dabei, wenn der Rand zur Mitte wird und wenn Randexistenzen heute zukunftsfähig und zukunftsträchtig leben.

Weltweite Ökumene

Was Medellín 1968 für die römisch-katholische Kirche war, bedeutete für den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) die *Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966*. Nach der Gründung des ÖRK 1948 in Amsterdam hatte zunächst der westlich bestimmte Begriff der »verantwortlichen Gesellschaft« die ökumenische Sozialethik gekennzeichnet. Er setzt den Sozialkompromiss des Kapitalismus im »New Deal« oder der »Sozialen Marktwirtschaft« angesichts der Konkurrenz des Sozialismus und der Stärke der Arbeiterbewegung voraus. Dann bedeutet »christlicher Realismus« (Reinhold Niebuhr), innerhalb dieser Rahmenbedingungen das Beste für die sozial Schwachen herauszuholen. Diesen Ansatz fordert die Weltkonferenz 1966 heraus und ersetzt das Konzept der »verantwortlichen Gesellschaft« durch das der *Befreiung*. Themen wie Dependenztheorie, Ambivalenz der wissenschaftlich-technischen Welt, soziale und politische Revolutionen gegenüber Kapitalismus und Kolonialismus rückten in den Mittelpunkt.

1968 setzte die Vollversammlung des ÖRK in Uppsala diesen Trend fort. Sie beschloss ein Programm zur Bekämpfung des Rassismus und legte die Grundlage für eine neue »Entwicklungskommission« (CCPD – Commission on the Churches' Participation in Development). Diese hatte entscheidende Bedeutung für die Ausbreitung der Befreiungstheologie innerhalb der gesamten Ökumene in allen Kontinenten. Sie wurde besonders geprägt von Julio de Santa Ana, Theologe, Philosoph und Soziologe aus Uruguay, der zuvor Generalsekretär von ISAL (»Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika«, der Brunnenstube protestantischer Befreiungstheologie) gewesen war. Nach Foltergefängnis und weiteren Bedrohungen ging er ins Exil und wurde Direktor von CCPD, von wo aus er half, in der gesamten Ökumene Befreiungstheologie wirksam werden zu lassen. Unter seiner Leitung wurde das Konzept »Kirche der Armen« und »Kirche in Solidarität mit den Armen« zentrale Kategorie in der ökumenischen Bewegung. Gleichzeitig entstand das neue sozialetische Konzept der »gerechten, partizipatorischen, nachhaltigen Gesellschaft«.

Die ÖRK-Vollversammlung in Vancouver 1983 brachte die verschiedenen befreiungstheologischen Ansätze zusammen zum »Konziliaren Prozess gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden, Befreiung der Schöpfung« (JPIC).¹⁹¹ Er löste eine breite Beteiligung von den Ortsgemeinden über nationale Kirchen bis hin zur europäischen und internationalen Ebene aus. Ein Höhepunkt war die Weltkonvokation 1990 in Seoul. Danach brach das Engagement der westlichen Kirchen und auch des ÖRK für diesen Prozess ab. Grund war sicher nach dem Fall der Mauer der scheinbar unaufhaltsame Sieg des imperialen Kapitalismus unter dem verharmlosenden Namen »Globalisierung«. In den 1990er Jahren setzte weltweit eine Phase der Desorientierung ein.

Nur eine ökumenische Organisation machte eine Ausnahme: der Reformierte Weltbund (RWB). 1989 war der tschechische Sozialethiker *Milan Opocenský* zum Generalsekretär gewählt worden. Er nahm die Frage auf, die bereits in den 1980er Jahren aufgeworfen wurde: Stellt die systemisch destruktive Weltwirtschaft für die Kirchen eine Bekenntnisfrage, die sie dazu nötigen müsste, den Status Confessionis festzustellen?¹⁹² Er organisierte in den Regionen und dann bei der Generalversammlung 1997 den »Prozess des Erkennens, Lernens und Bekennens (processus confessionis) gegen wirtschaftliche Ungerechtigkeit und Naturzerstörung«. Park Seong-Won wurde der verantwortliche Sekretär für diesen Prozess. Die Vollversammlung des ÖRK in Harare 1998 nahm die Herausforderung an und entwickelte zusammen mit dem RWB und dann auch mit dem LWB ein gemeinsames Programm unter dem Titel AGAPE (Alternative Globalization Addressing People and Earth).

Alle darauf folgenden Vollversammlungen dieser ökumenischen Organisationen fassten *mehr oder weniger eindeutige Beschlüsse gegen den imperialen Kapitalismus*. Als erstes beschloss die 10. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Winnipeg in Kanada 2003 eine Erklärung *Die wirtschaftliche Globalisierung verwandeln*¹⁹³. Darin heißt es:

»Als Communion müssen wir der falschen Ideologie der neoliberalen wirtschaftlichen Globalisierung so begegnen, dass wir dieser Realität und ihren Auswirkungen Widerstand entgegen-

setzen, sie grundlegend umwandeln 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 ... Negative Auswirkungen der wirtschaftlichen Globalisierung finden sich in allen Teilen unserer Gemeinschaft, aber doch besonders im Süden sowie in Mittel- und Osteuropa ... Wir betonen zudem gemeinsam mit Martin Luther, dass wirtschaftliche Praktiken, die dem Wohlergehen des / der Nächsten (und insbesondere der Schwächsten) zuwiderlaufen, verworfen und durch Alternativen ersetzt werden müssen. Luther erinnert die Geistlichen auch daran, dass sie verpflichtet sind, verborgenes Unrecht einer wirtschaftlichen Praxis, die die Schwachen ausbeutet, aufzudecken.«

Genau diese Sätze, die den Kern der Botschaft bilden, hat das Deutsche Nationalkomitee des LWB bei der Veröffentlichung der Beschlüsse von Winnipeg weggelassen. Das ist aufschlussreich im Blick auf die Gründe, warum westliche Delegierte in dem ökumenischen Gremium seit Beginn dieser Prozesse eindeutige Beschlüsse zum Wirtschaftssystem zu verhindern versuchten. Offenbar haben westliche Kirchen (mit Ausnahmen) Angst vor verschiedenen Konsequenzen:

- Sie wollen nicht zugestehen, dass alle – wenn auch in unterschiedlichem Maß – von der neoliberalen Wirtschaftspolitik negativ betroffen sind und dass sie deshalb auch gemeinsam mit dem Süden, der besonders betroffen ist, ein klares Nein dazu sprechen und entsprechend handeln müssten.
- Sie wollen nicht die kapitalistische Ideologie verurteilen, die ihre gesamte Gesellschaft beherrscht.
- Diese Ideologie als »Götzendienst« zu erkennen, hieße, dass sie gerade als Kirchen in ihrem Innersten betroffen wären und Ver-

antwortung übernehmen müssten, ohne diese an die sogenannten Wirtschaftsfachleute abschieben zu können.

- Den Götzen beim Namen zu nennen, hieße, das Privateigentum in Frage zu stellen – nicht im Sinn von Gebrauchseigentum, sondern den um der Vermögensvermehrung willen in den Markt eingebrachten, in Geld gemessenen Tauschwert des Eigentums, das Kapital, das gierige Geld. Das aber rührt an das größte Tabu in den kapitalistischen Gesellschaften und würde mit Sicherheit von den herrschenden Mächten mit heftigen Sanktionen gegen die Kirchen, die dies wagten, beantwortet werden.
- Schließlich haben sie Angst davor, die theologischen Quellen ihrer eigenen Tradition als Orientierungshilfe zu befragen: die Bibel und die Reformatoren, deren Hauptanliegen es war, mit der befreienden biblischen Botschaft die im Interesse von Machtanpassung stattfindende kirchliche Manipulation Gottes und der Gläubigen zu bekämpfen.

Ähnliche Erfahrungen mit westlichen Kirchen machte der Reformierte Weltbund auf seiner 23. Generalversammlung in Accra/Ghana im Jahr 2004. Hier versuchten viele Vertreter aus insbesondere deutschen und schweizerischen Kirchen zu verhindern, dass die Erklärungen Bekenntnischarakter erhielten. Das hätte bedeutet, dass die einzelnen Mitgliedskirchen klare Beschlüsse dagegen oder dafür hätten fassen müssen. Es gelang ihnen aber nicht. Angelehnt an die Form der *Barmer Theologischen Erklärung* von 1934, der Grundlage der Bekennenden Kirche gegen die Anpassung an den Nationalsozialismus, wurde das Accra-Bekenntnis formuliert (»Wir glauben ... Wir verwerfen«). Es trifft das imperiale System des gierigen Geldes im Kern.

Das Bekenntnis von Accra (Auszüge)

»18. Wir glauben, dass Gott über die ganze Schöpfung regiert. »Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist.« (Ps 24,1)

19. Darum sagen wir Nein 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 ...

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.

22. Wir glauben, dass jede Wirtschaftsform zur Gestaltung des Lebenshaushaltes, wie er uns durch Gottes Bund zur Erhaltung des Lebens geschenkt wurde, sich vor Gott zu verantworten hat. Wir glauben, dass die Wirtschaft dazu da ist, um der Würde und dem Wohl der Menschen in Gemeinschaft im Rahmen der Nachhaltigkeit der Schöpfung zu dienen. Wir glauben, dass wir Menschen berufen sind, uns für Gott und gegen den Mammon zu entscheiden ...

23. Darum sagen wir Nein zur unkontrollierten Anhäufung von Reichtum und zum grenzenlosen Wachstum, die schon jetzt das Leben von Millionen Menschen gefordert und viel von Gottes Schöpfung zerstört haben ...

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 ...
33. Wir verpflichten uns, einen globalen Bund für wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit im Haushalt Gottes zu suchen.«

Dieses Bekenntnis verbindet genau die Elemente, die in diesem Buch zentral sind: die giergetriebenen wirtschaftlichen Strukturen und die persönlichen Verhaltens- und Denkweisen. Gleichzeitig wird neben der strukturellen und kulturellen auch die direkte Gewalt in Form des kapitalschützenden Imperiums angesprochen. Dieses Bekenntnis ist der bisherige Höhepunkt weltweiter ökumenischer Bemühungen, den Kirchen klarzumachen, dass es hier um das Evangelium und ihr eigenes Kirchesein geht.

Der nächste Schritt, den der ÖRK in dieser Richtung versuchen wollte, wurde mit aller Macht von Vertretern der westlichen Kirchen (z.T. unterstützt von einigen orthodoxen Kirchen) blockiert. Nachdem das AGAPE-Dokument zur Vorbereitung der 9. Vollversammlung in Porto Alegre erschienen war¹⁹⁴, setzte massiver Widerstand gegen klare Beschlüsse ein, sodass es 2006 bei der Vollversammlung selbst nur zu einem Aufruf kam.¹⁹⁵ Es wurde allerdings beschlossen, an diesen Fragen weiter zu arbeiten. Das geschah in dem Programm »Armut, Reichtum, Ökologie«. In allen Kontinenten wurden dazu Konsultationsprozesse gestartet, die vor allem in Afrika wichtige Ergebnisse brachten. Eine internationale Abschlusskonferenz fand in Bogor/Indonesien im Juni 2012 statt. Der abschließende Aufruf an die Kirchen *stellt die Frage der Gier in den Mittelpunkt*. Sie durchzieht den gesamten Text¹⁹⁶:

»Wir teilen das Bewusstsein, dass das Leben in der globalen Gemeinschaft, wie wir es heute kennen, zu Ende gehen wird, wenn es uns nicht gelingt, den Sünden des Egoismus, der ge-

fühllosen Teilnahmslosigkeit und Gier entgegenzutreten, die die Wurzel der Krise sind.« (1)

»Jesus ruft die Menschheit, umzukehren von unseren Sünden des Egoismus und der Gier, unsere Beziehungen zu den Anderen und zur Schöpfung zu erneuern, das Bild Gottes wieder herzustellen und eine neue Lebensweise zu beginnen als Partner in der lebensfördernden Mission Gottes.« (5)

»Gier und Ungerechtigkeit, die nach schnellem Profit und kurzfristigen Vorteilen auf Kosten langfristiger und nachhaltiger Ziele streben, sind die Grundursachen der Krisen.« (13)

»Wir bekennen, dass Kirchen und ihre Mitglieder Komplizen des ungerechten Systems sind, wenn sie an nicht nachhaltigen Lebensweisen teilnehmen und in die Gier-Ökonomie verstrickt bleiben.« (17)

Hier wird die Gier als komplexe Einheit von wirtschaftlichen, politischen, kulturellen, persönlich-moralischen und spirituellen Kräften beschrieben und als Grundursache für die gegenwärtige Systemkrise erkannt. Kirchen und andere Religionen werden aufgerufen, sich ihrer Verantwortung und Potentiale für Widerstand und Alternativen bewusst zu werden und zu handeln. Auf die laufenden Dialoge mit Buddhisten und Muslimen zum Thema der strukturellen Gier wird hingewiesen¹⁹⁷, die Vollversammlung auffordert, die Arbeit zur Überwindung der Gier und ihrer Verkörperung in der herrschenden Ökonomie zu intensivieren (19, 23 und 25f). Für die weltweite Ökumene der protestantischen und orthodoxen Kirchen insgesamt kann man also feststellen, dass sie trotz starker Gegenkräfte in einigen westlichen und orthodoxen Kirchen in den Kern der Problematik vorgestoßen ist und große Potentiale für Bündnisse mit entsprechenden Gruppierungen in anderen Glaubensgemeinschaften vorhanden sind.

Neben der institutionellen Ökumene haben mehrere christliche Bewegungen befreiungstheologische Impulse aufgenommen oder gar zu ihrem zentralen Anliegen gemacht. Sie seien hier nur kurz erwähnt. Mehr Informationen sind über ihre jeweiligen Webseiten zu erhalten. 1976 gründeten Befreiungstheologen die Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (*Ecumenical Associ-*

ation of Third World Theologians – EATWOT).¹⁹⁸ Sie hat ihren Schwerpunkt in der Frage, wie Theologie zur Befreiung der unterdrückten Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas beitragen kann. In den letzten Jahren konzentrierte sich diese Vereinigung auf interreligiöse Möglichkeiten einer planetarischen Befreiungstheologie.

Das südafrikanische Kairos-Dokument von 1985 hatte eine starke internationale Wirkung. Schon 1988 folgte das *zentralamerikanische Kairos-Dokument* im Kontext der US-Aggressionspolitik gegen Nicaragua. Besonders wichtig war aber das erste internationale Kairos-Dokument, erarbeitet von Theologen und Theologinnen aus Südkorea, den Philippinen, Südafrika und Lateinamerika: *Der Weg nach Damaskus – Kairos und Bekehrung*¹⁹⁹. Es enthält einen leidenschaftlichen Aufruf an die Christen des Nordens, eine Entscheidung zu treffen und sich den befreiungstheologischen Bemühungen um Widerstand und Alternativen im Süden anzuschließen. Als Antwort darauf bildete sich seit 1989 wie geschildert *Kairos Europa*. Im Kontext der Weltsozialforen entstand ab 2003 eine weitere internationale Vernetzung: das »Weltforum Theologie und Befreiung«.²⁰⁰

Zusammenfassend kann man sagen, dass innerhalb der Christenheit die Befreiungstheologie inzwischen zu einem breiten Strom geworden ist, der sich aus verschiedenen Flüssen speist. Sie spielt aber trotzdem nur eine angefochtene prophetische Minderheitenrolle. Insbesondere in den Zentren der imperialen Macht, USA und Europa, ist sie marginalisiert. Als Fazit aus den reichhaltigen Befreiungstheologien in allen Kontinenten und der weltweiten Ökumene kann festgehalten werden:

- Jeder Kontinent hat seinen eigenen kulturellen Hintergrund, aber überall haben sich die befreiungstheologischen Bemühungen darauf gerichtet, das von struktureller, kultureller und persönlicher Gier getriebene imperiale kapitalistische System zu sehen, zu beurteilen und dagegen zu handeln – zum Teil unter Opfern bis hin zum Martyrium.
- Alle Befreiungstheologien haben die biblischen Schriften neu entdeckt, die Zeugnis davon geben, wie prophetische Bewegun-

gen, zeitweise das gesamte von der Tora geleitete jüdische Volk und später die Jesusbewegung gegen die marktförmige Geld-Privateigentums-Wirtschaft und die Imperien aufgestanden sind. Besonders die asiatischen Theologien schöpfen bereits aus dem Schatz anderer Religionen.

- Bisher konnten die Befreiungstheologien nur in Lateinamerika und Südafrika dazu beitragen, Veränderungen auf wirtschaftlich-struktureller und politischer Ebene zu erreichen. Insbesondere im Westen blieben sie Minderheitspositionen oder wurden gar bekämpft. Trotzdem haben sie überall in der Christenheit ein tiefgreifendes Umdenken in Gang gesetzt.

Was ist die Situation in anderen Glaubensgemeinschaften?

2 Befreiungstheologien im Judentum und Islam und befreiende Spiritualität im Buddhismus

Es liegt nahe, nach den christlichen Befreiungstheologien, die mir selbst am nächsten sind und darum ausführlicher zu Wort kamen, die jüdischen und muslimischen zu behandeln. Denn sie gehören zu der Familie der »abrahamischen Religionen«, die also auf den gemeinsamen Stammvater Abraham zurückgehen.

Jüdische Theologien

Einer der ersten jüdischen Theologen, die sich einer Theologie der Befreiung widmen, ist Marc H. Ellis. Er bezieht sich ausdrücklich positiv auf die entstandene christliche Befreiungstheologie in den Americas und in Asien und wirft dabei sehr interessante Fragen auf.²⁰¹ Erstens bemerkt er, dass die christlichen Theologen sich durchweg auf die jüdische Geschichte, insbesondere auf den Exodus der hebräischen Sklaven aus Ägypten beziehen, aber niemals dabei einen zeitgenössischen Juden in das Gespräch mit der hebräischen Bibel einbeziehen.²⁰² Das birgt die Gefahr, dass die christlichen Befreiungstheologen die hebräische Bibel wieder als »Altes Testament« ins Christentum eingemeinden, aber das Volk der Juden und ihrer Geschichte unsichtbar machen – eigentlich ein offener Widerspruch zur befreiungstheologischen Methode, von den Opfern der Geschichte auszugehen. Auf der anderen Seite beobachtet er auch das Problem, dass auf der jüdischen Seite eine Angst vor der »Dritte-Welt-Perspektive« der Befreiungstheologie besteht. Denn diese ist kritisch gegenüber den USA und Israel wegen deren Unterstützung der Ausbeutungsstrukturen, der Diktatoren, des Waffenhandels usw. Trotzdem wirbt er unter Juden dafür, sich selbst »im Kampf für Gerechtigkeit zu verorten«, um so die andere Seite der jüdischen Geschichte zu entdecken.

Sodann bringt Ellis eine Fragestellung in die Befreiungstheologie ein, die wohl nur nach der Erfahrung des Holocaust möglich wird: Wie kann man eigentlich behaupten, dass Gott auf der Seite der Armen, Unterdrückten und Verfolgten steht? Denn »die Befreiung der Unterdrückten, wie die Erfahrung in den Konzentrationslagern, ist nicht ein oberflächliches Zeugnis religiöser Gewissheit. Vielmehr ist sie ein Test von Gottes Treue und des menschlichen Kampfes, gekennzeichnet von Verlassenheit und Tod« (76). Deshalb muss man mit der befreiungstheologischen Sprache sehr vorsichtig sein, um nicht am realen Leben der Leute vorbeizugehen. Solche Sprache hat nur dann Glaubwürdigkeit, wenn die Redenden wirklich an der Seite derer kämpfen, die in der Finsternis leben: in der Realität des Todes und der Verlassenheit, im Widerstand, im gottverlassenen Gebet. Wenn dies der Ausgangspunkt ist, dann erfahren sich die, die den Holocaust erlebt haben, solidarisch mit denen, die den Völkermorden der Europäer an den indigenen Bevölkerungen der Amerikas oder dem Sklavenhandel oder der Apartheid entronnen sind.

Dann geht es für eine jüdische Befreiungstheologie darum, die jüdische Gemeinschaft von ihren »neuen Götzen« zu befreien, die da heißen: Kapitalismus, Patriotismus und nationale Sicherheit (90). Das aber heißt: Exodus aus der Anpassung an Strukturen der Macht, aus der »Konstantinisierung« des Judentums, das ursprünglich eine Widerstands- und Gerechtigkeitsreligion war. Die Erneuerung des jüdischen Lebens kann nur durch Solidarität mit den Leidenden zurückgewonnen werden. »Solidarität ist die Bewegung des Herzens, des Geistes und des Körpers auf die zu, die leiden.« (93) Damit die jüdische Befreiungstheologie vom Holocaust zur Solidarität gelangen kann, müssen sechs Herausforderungen bewältigt werden:

- Die Spannung zwischen Partikularität und Universalität, zwischen Bewahrung der Eigenständigkeit und Bezogenheit auf die ganze Menschheit: Diese Spannung ist wie eine »selbstkritische Stimme, die aus der Tiefe der jüdischen Tradition kommt und die der Welt dienen will. Sie muss in Kategorien und Sprache spezifisch jüdisch sein, aber gleichzeitig großzügig gegenüber anderen religiösen und humanistischen Gemeinschaften.«

- Jüdische Theologie konstituiert sich glaubwürdig nur durch kritischen Diskurs und Aktion inmitten realer Geschichte.
- Sie muss inklusiv – einbeziehend, nicht ausschließend – sein.
- Sie muss das Überleben des jüdischen Volkes mit der Bewahrung seiner Botschaft von der Gemeinschaft ausbalancieren.
- Sie muss mit allen anderen Religionsgemeinschaften gemeinsam gegen Idolatrie, Götzendienst, kämpfen.
- »Schließlich muss jüdische Theologie in ihrem Zentrum ein Ruf zu *teshuvah* sein, das heißt zur gegenseitigen Verpflichtung und Solidarität mit all dem Schmerz, aber auch den Möglichkeiten, die sie mit sich bringen; ebenso zum kritischen Begreifen der Geschichte, die wir selbst erschaffen, und zum Mut, den Lauf dieser Geschichte zu ändern.«

Zu einer jüdischen Befreiungstheologie der Solidarität mit den Palästinensern in der Tradition des Exodus und der Propheten gehört es deshalb heute, erstens den Staat Israel nicht absolut zu setzen, zweitens diesen Staat in seiner militärischen Stärke deutlich von der Holocaustsituation des Judentums zu unterscheiden und drittens, die jüdische Identität wieder mit der zentralsten Kategorie der eigenen Tradition neu zu definieren: Solidarität.²⁰³

Der vielleicht einflussreichste jüdische Befreiungstheologe – jedenfalls in den USA – ist Rabbi Michael Lerner. Durch eine Reihe großer Bücher, durch die von ihm herausgegebene Zeitschrift *Tikkun* (»Die Welt heilen, reparieren und transformieren«), zahllose Vorträge und Internetauftritte sowie durch die Gründung des interreligiösen »Network of Spiritual Progressives« bringt er sowohl grundlegende Fragen in die öffentliche Diskussion, wie er auch klar und kantig in die aktuellen politischen Debatten eingreift.²⁰⁴

Sein Begriff für jüdische Befreiungstheologie ist »Jüdische Erneuerung« (*Jewish Renewal*).²⁰⁵ Er baut sie auf die feste Grundlage, die auch von der sozialgeschichtlichen Bibelforschung bestätigt wird, dass die Tora und die Propheten eine zentrale Botschaft haben: Die Welt, wie sie ist, kann anders sein, kann transformiert werden, weil die Macht, die sie erschaffen hat, selbst diese Macht der Transformation zu Liebe, Mitgefühl und Gerechtigkeit ist. Auf

dieser Basis können nicht nur das weltweite Judentum und der Staat Israel erneuert werden, sondern diese können auch überall die Bildung von Gemeinschaften anregen, die den Individualismus und die Selbstbezogenheit der Marktgesellschaft überwinden (265ff). Diese Mission ist der eigentliche Sinn von *Erwählung* seit der Befreiung der hebräischen Sklaven aus der ägyptischen Sklaverei (293). Dazu gilt es, die kapitalistischen Formen des Eigentums und des Geldes zu überwinden (328ff). Dabei geht es letztlich um die Frage: Gott oder Götze (408ff).

Diesen Ansatz spitzt er in der Bush-Ära auf die USA zu.²⁰⁶ Gegen die religiöse Rechte, die Gott in einen patriarchalischen imperialen Götzen verwandelt, stellt er Gottes mitfühlendes, solidarisches Wesen und ruft die progressiven Gruppen innerhalb aller Religionen und humanistischer Bewegungen auf, sich der Logik des globalen Kapitalismus und des Egoismus entgegenzustellen. Eine wichtige Rolle in der positiven Vision spielt der Sabbat, indem er in vielfacher Weise die scheinbar unbegrenzte wirtschaftliche Logik durchbricht (Ruhe für alle, periodischen Schuldenerlass usw.).

Muslimische Theologien

Nicht nur im Christentum und Judentum haben sich Befreiungstheologien entwickelt. Auch muslimische Theologen und Theologinnen arbeiten an einem »progressiven Islam«. Dieser erklärt Gerechtigkeit sowohl im persönlichen Leben wie auch in Wirtschaft und Gesellschaft zum Herzstück der Theologie und nimmt sich der Herausforderungen der ökologischen Zerstörung an. Freilich führt die globale Situation, in der wir leben sowie die übliche Deutung der Geschichte der Begegnung zwischen Christentum und Islam dazu, dass diese hochbedeutsame Entwicklung bei uns im Westen kaum wahrgenommen wird. Darum müssen wir zunächst den Hintergrund unserer Vorurteilsstruktur verstehen.

Der historische und aktuelle Hintergrund der westlichen Vorurteile gegenüber dem Islam

Schon vor dem 11. September 2001 begannen Machteliten im Westen, den Islam anstelle des Kommunismus zum neuen Feindbild zu erklären, um die eigenen imperialen militärischen und wirtschaftlichen Eroberungsabsichten, konkret vor allem die fortgesetzte Aufrüstung trotz des Endes des Kalten Krieges, weiterhin legitimieren zu können. Der US-amerikanische Politikwissenschaftler und Pentagon-Berater Samuel Huntington hatte bereits 1993 den »Krieg der Zivilisationen« ausgerufen (*clash of civilizations*).²⁰⁷ Das deutsche Gegenstück zu Huntington ist Thilo Sarrazin mit seinem Buch *Deutschland schafft sich ab*.²⁰⁸ Angesichts dieser Vorurteilsstruktur im Westen ist es ebenso schwierig wie dringend, den Islam differenziert zu betrachten und die Vorurteile abzubauen. Diese haben eine lange Geschichte.

Als der Islam entstand und sich seit 622 u.Z. ausbreitete, war das Christentum bereits seit drei Jahrhunderten zu einem Imperium geworden. Zu Muhammads Zeit war Byzanz, das oströmische Reich, die herrschende Großmacht. Aus dessen Perspektive musste die Ausbreitung des Islam als militärische Niederlage angesehen werden. Wenn man aber genauer hinschaut, wie die Ausbreitung im nördlichen Afrika stattfand, so kann man feststellen, dass die von Rom unterworfenen Völker den Islam teilweise als soziale und politische Befreiung erlebten.

Natürlich muss der Islam – wie jede Religion – daraufhin geprüft werden, wo politische Machtinteressen und wirtschaftliche Klasseninteressen ihn pervertiert haben. Auch dies ist selbstverständlich an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten geschehen. Aber es ist aufschlussreich, die Geschichte einmal aus der Perspektive eines Muslims anzuschauen, also aus der Perspektive derer, die die Huntingtons und Sarrazins dieser Welt zu den feindlichen »Anderen« machen. Ich tue das anhand eines neuen Buches des muslimischen Befreiungstheologen und Politikwissenschaftlers Chandra Muzaffar aus Malaysia.²⁰⁹ Er geht davon aus, dass Muhammads Islam universalistisch und inklusiv war. Wie konnte es zu dem Antagonismus zwischen Christen bzw. später dem Westen einerseits und dem Islam andererseits kommen?

Muzaffar sieht die Gründe dafür nicht in der Religion, sondern in Machtfragen (232ff).

Die eigentliche Prägung erfuhr das westliche Bild des Islam durch die Kreuzzüge ab dem Jahr 1095. Diese wurden ideologisch mit der Befreiung des heiligen Grabes Jesu in Jerusalem gerechtfertigt, dienten aber vor allem der Kontrolle der Handelswege nach Indien für die Handelsmacht Venedig. Insgesamt schlugen sie fehl, was aber umso mehr den Hass auf die Muslime schürte. Daran änderte auch nichts der enorme Beitrag, den muslimische Gelehrte im Mittelalter für die Entwicklung der Wissenschaften, der Theologie und Philosophie in Europa leisteten – nicht zuletzt die Wiederentdeckung der klassisch-griechischen Philosophie durch arabische Übersetzungen. Ein Zentrum dieser fruchtbaren Kulturbegegnung war Spanien – umso traumatischer die »Reconquista« mit ihrem Höhepunkt 1492, die zur Ausweisung der Juden und Muslime aus Südspanien führte.

Was den Mittleren Osten betrifft, so ist das 20. Jahrhundert besonders hervorzuheben. 1916 trafen die Regierungen Großbritanniens und Frankreichs eine geheime Übereinkunft, durch die deren koloniale Interessen nach der Zerschlagung des Osmanischen Reiches im Ersten Weltkrieg festgelegt wurden. Großbritannien wurde die Herrschaft über ein Gebiet zuerkannt, das insgesamt etwa dem heutigen Jordanien, dem Irak und dem Gebiet um Haifa entspricht. Frankreich übernahm die Herrschaft über die Südost-Türkei, den Nordirak, Syrien und den Libanon. Jedes Land konnte die Staatsgrenzen innerhalb seiner Einflusszone frei bestimmen. Das später Palästina genannte Gebiet wurde unter internationale Verwaltung gestellt. Die Araber fühlten sich durch diese Regelungen verraten, weil England ihnen Unabhängigkeit versprochen hatte, wenn sie ihm bei der Niederwerfung des Osmanischen Reichs helfen würden. In Palästina wurde den Zionisten außerdem versprochen, ein »Jüdisches Heimatland« in Palästina zu errichten, das zum Staat Israel führte, der eine Politik der ethnischen Säuberungen und der Apartheid praktiziert sowie unter dem Schutz des Westens Völkerrecht und Menschenrechte missachten darf. Nimmt man dann noch die imperialen Kriege und die kulturelle Hegemonie der USA und seiner westlichen Verbündeten in

Afghanistan und Irak hinzu, so erklärt sich die anti-westliche Grundhaltung der islamischen Länder.

Dass eine Minderheit der Muslime zu Gegengewalt und Terror greift, ist wenig verwunderlich. Es ist die Spiegelung des Staatsterrors des Westens und Israels. Was aber noch wichtiger ist: Europa und der Westen haben durch ihr Verhalten in der Geschichte viele Entwicklungen islamischer Gruppierungen zum Fundamentalismus verstärkt oder sogar hervorgerufen. Als Beispiel kann der Iran dienen. 1953 organisierte der CIA den Sturz des demokratisch gewählten Premierministers Mossadegh, weil dieser mit der Nationalisierung des Öls gerechtere Anteile an den Gewinnen für sein Volk erreichen wollte. Damit sind besonders die USA und Großbritannien für die nachfolgende Schreckensherrschaft des Schahs und die im Widerstand dagegen erstarkte fundamentalistische Herrschaft der Ayatollahs hauptverantwortlich.

Warum muss man diese überkurze Erinnerung an die Geschichte des Verhältnisses zwischen dem Westen und dem Islam voranschicken, ehe man muslimische Befreiungstheologie wahrnehmen kann?

- Erstens, um deutlich zu machen, dass die Begegnung zwischen Christentum und Islam nicht vor allem auf der religiösen Ebene stattgefunden hat, sondern von Anfang an zwischen imperialem Christentum und einer sich ausbreitenden ganzheitlichen sozial-ökonomisch-politischen Bewegung, die freilich wie alle real existierenden Religionen auch immer wieder von Macht korrumpiert werden konnte;
- zweitens, um unsere Vorurteilsbrille abzunehmen, die uns hindert, uns in die »Anderen« hineinzuversetzen und die Realität auch von ihrer Erfahrung und Perspektive aus zu sehen;
- drittens, um die Differenziertheit des Islam aus seiner Geschichte heraus zu verstehen;
- und viertens, um schließlich zu würdigen, wie schwer es die muslimische Befreiungstheologie hat, sich unter dem Druck der von westlichen und muslimischen Fundamentalismen beherrschten Realität auf die ursprünglichen Gerechtigkeitsimpulse des Korans zurückzubedenken und diese politisch wirksam werden zu lassen.

Muslimische Befreiungstheologie

In Kapitel 5, 2. Teil, haben wir die Stellung Muhammads und des Korans zu Geld, Zinsen, Reichtum kennengelernt. Zentral geht es dabei um das Problem der wirtschaftlichen und politischen Gerechtigkeit angesichts der Barmherzigkeit Gottes. Diese Frage bestimmt auch schon die ersten Befreiungstheologen in ihren verschiedenen Kontexten. Nehmen wir drei Beispiele aus dem 20. Jahrhundert:

Muhammad Iqbal (1877–1938), ein muslimischer Dichter, Mystiker und Philosoph indischer Abstammung, gilt heute als Nationaldichter und als geistiger Vater Pakistans. Muzaffar widmet Iqbal in seinem Buch ein ganzes Kapitel. Dieser rekonstruiert den Glauben von dem zentralen Grundprinzip *tawhid* aus, d.h. von der Einheit Gottes, die die Einheit der Menschheit und alles Geschaffenen einschließt, und übersetzt dieses in die Praxis. Mit anderen Worten: Die Welt ist auf Gott hin geschaffen. Darum kann es keinen Gegensatz zwischen Spirituellem einerseits und Materiellem, Politischem andererseits geben. *Tawhid* ist das dynamische Prinzip des Lebens in allen Dimensionen. Politisch heißt dies: Weil das Wesen von *tawhid* als operatives Prinzip Gleichheit, Solidarität und Freiheit ist, ist »der Staat vom islamischen Standpunkt aus eine Unternehmung, diese idealen Prinzipien in Raum-Zeit-Kräfte umzuwandeln, ein Bemühen, sie in klare menschliche Organisation umzuwandeln ...« »Alle Menschen, nicht allein die Muslime, sind für das Reich Gottes auf Erden geschaffen, vorausgesetzt, sie sagen den Idolen von Rasse und Nationalität ab und behandeln sich gegenseitig als Personen.«²¹⁰ Das Recht zielt auf Gerechtigkeit und Gleichheit – im Gegensatz zu dem, was die konservativen Rechtsschulen daraus machen: eine statische, legalistische Strafveranstaltung.

Hochgebildet in westlichem Denken findet Iqbal Anknüpfungspunkte im Sozialismus – freilich unter Ablehnung von dessen Atheismus – und kritisiert scharf den westlichen Imperialismus. Er stellt fest: »Im Westen ist die Liebe gestorben, weil sein Denken areligiös wurde.« Ebenso scharf kritisierte er das Sektierertum in

islamischen Ländern und rief zur universalen Einheit der Menschheit auf.

Ali Schariati war ein weiterer Vorläufer heutiger muslimischer Befreiungstheologen. Er war ein iranischer Revolutionär und Religionssoziologe.²¹¹ Er wurde in den Foltergefängnissen des Schahs gebrochen und starb 1977 als 44-Jähriger. Seine Gruppe strebte eine Art muslimischen Sozialismus an, ja bezeichnete Muhammad als den Begründer des wahren Sozialismus. Ab Dezember 1950 wurden mehrere Artikel Schariatis veröffentlicht unter dem Titel *Die Median-Schule des Islam (Maktabe Vasete Islam)*. Einem dieser Artikel war eine Karte beigelegt, die die Länder von Nordafrika über Saudi-Arabien, die Türkei, Iran, Pakistan, die südlichen Republiken der Sowjetunion und Afghanistan zeigte, und die er den »Medinischen Block« nannte. In einer Zeit, in der die Welt in die Blöcke des kommunistischen Ostens und des kapitalistischen Westens zerfiel, sollten die Länder des Medinischen Blocks einen Dritten Weg eröffnen (»Neither East, nor West«; weder Ost noch West): vom Islam geprägt und weniger materialistisch als Kapitalismus und Kommunismus, sondern mehr auf Erlösung und ganzheitliche Erfüllung ausgerichtet.

Mahmoud Mohamed Taha hatte im Sudan ein ähnliches Schicksal wie Schariati. Auch er vertrat einen befreienden Islam in Verbindung mit einem demokratischen Sozialismus und bezahlte dafür mit dem Leben (1985).²¹²

Im Oktober 2001 veröffentlichte eine Gruppe von muslimischen Theologen eine Erklärung zum »Progressiven Islam«, die die Grundzüge einer muslimischen Befreiungstheologie benennt. Sie wurde unter Federführung von *Farid Esack* aus Südafrika erarbeitet.

*Progressiver Islam: eine Definition und Erklärung*²¹³

»Und wir haben die Welt in Wahrheit geschaffen, sodass jedes menschliche Wesen die gerechten Früchte seiner Arbeit ernten und nicht unterdrückt werden soll.« *Der Koran*

»Durch die gesamte Geschichte hindurch wurde die Liebe zur Macht, zu materiellem Reichtum, dynastischer Herrschaft und Heuchelei im Namen der Religion gerechtfertigt. Und gleichzeitig war das Element, das Menschen zur Achtsamkeit, Freiheit und Rebellion gegen diese inhumanen Systeme aufrief, ebenfalls Religion.« *Ali Schariati*

Progressiver Islam entsteht aus der Selbstverpflichtung, die Gesellschaft zu transformieren – von einer ungerechten Gesellschaft, in der Menschen bloße Objekte der Ausbeutung von Regierungen, sozio-ökonomischen Institutionen und ungleichen Beziehungen sind, zu einer gerechten Gesellschaft, in der sie Subjekte der Geschichte, Gestalter ihres eigenen Schicksals sein können. Dies alles in dem Bewusstsein, dass sich die gesamte Menschheit auf dem Weg befindet, zu Gott zurückzukehren, und dass das Universum geschaffen wurde als Zeichen der Gegenwart Gottes.

Progressiver Islam bekennt:

1. Gott als das Zentrum

Das Transzendente, Allah, ist ewig *Akbar* (»größer als«). Zwar erkennen wir an, dass die gesamte Schöpfung eine Spiegelung von Gottes Gegenwart und Wesen ist, aber wir glauben auch, dass Gott alles übersteigt, was immer man Gott zuschreibt, dass Gott auch größer ist als die Gemeinschaft der Glaubenden, die unvermeidbar gefangen ist in den Grenzen von Sprache, Klasse, Geschlecht und Kultur.

2. Die Menschen als Familie Gottes

2.1 Jeder Mensch ist Träger des Geistes Gottes und des Mitgefühls (*compassion*) als eines wesentlichen Elements, das

zeigt, wie Gott mit uns umgeht und Gottes Willen für die Menschheit spiegelt.

2.2 Während wir alle die Familie Gottes sind, bekräftigen progressive Muslime eine vorrangige Option für die, die der Koran als »mustad'afun fi'l-ard« beschreibt, das heißt als diejenigen Personen und Gruppen, die ohne ihre Schuld an den Rand der Gesellschaft gedrängt und sozial, politisch und ökonomisch unterdrückt werden.

2.3 Wir progressiven Muslime bekräftigen den Wert verschiedener religiöser Traditionen und spiritueller Pfade als Wege, die Transzendenz zu erreichen. Wir versuchen auch, gemeinsame Sache mit progressiven Kräften in diesen Traditionen zu machen, um für eine Welt zu arbeiten, in der Menschen menschlich sein können.

2.4 Dieses Verständnis von Menschheit und die vorrangige Option für die Marginalisierten verpflichtet uns, eine Gestalt des Islam zu finden, in der die sozio-ökonomische, geschlechtsbezogene und ökologische Gerechtigkeit das Herzstück bilden.

2.5 Die Menschheit hat – wie inadäquat auch immer – universale Menschenrechte in internationalen Instrumenten wie der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* und dem *Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau* ausgearbeitet. Aber in diesem Zusammenhang hat auch jeder und jede von uns Verantwortung zu übernehmen. Diese schließt die Pflichten ein, die wir gegenüber den Individuen und Gemeinschaften haben, welche uns unterstützen, erhalten und durch die wir Personen werden, aber auch die Pflichten gegenüber der Erde, die unsere einzige Wohnung ist, aber auch die aller anderen lebenden Kreaturen, die diese Wohnung mit uns teilen.

3. Praxis als Weg zur Wahrheit

3.1 Wir glauben, dass der progressive Islam der eigentliche, wahre Teil unserer breiteren islamischen Tradition ist, ein

Teil, der oft anderen Tendenzen, die dem Geist des frühen Islam fremd sind, untergeordnet wird. Diese breitere Tradition muss immer wieder kritisch überdacht werden angesichts neuer Einsichten im Blick auf die menschliche Natur, auf wirtschaftliche Beziehungen und soziale Strukturen, um die progressiven Impulse schärfer herauszuarbeiten, die im Islam angelegt sind. Wir glauben auch, dass wir den Islam immer tiefer verstehen und wertschätzen und die Gegenwart Allahs erfahren werden, wenn wir Folgendes miteinander verbinden:

- ein entschiedenes Eintreten gegen alles, was Menschen, die Familie Allahs, entmenschlicht und sie zu Waren und bloßen Objekten reduziert,
- eine sorgfältige Koranreflexion über dieses Engagement,
- eine verpflichtende spirituelle Praxis zu unserem eigenen Wohl und zur Ehre Allahs,
- das Vermeiden aller Praktiken, die unser spirituelles Leben schädigen und die rücksichtslos andere lebende Wesen verletzen und die Zukunft der Erde bedrohen.

3.2 Als Menschen, die sich der Transformation unserer Gesellschaften und Gemeinschaften verpflichtet fühlen, sind wir uns im Klaren darüber, dass wir bewusst und aufmerksam darauf achten müssen, in welcher Situation und in welchem Bewusstseinszustand sich diese befinden. Das bedeutet, dass wir sie mit Weisheit und auf die angemessenste Weise ansprechen werden.

Progressiver Islam wendet sich gegen

eine *Pax Americana*, die sich als unvermeidbar darstellt, sowie gegen den ungezügelten Marsch der Globalisierung im Dienst des Marktes. Zwar kann die Globalisierung durchaus für eine weltweite Solidarität zwischen den Marginalisierten (*mustad'afun fi'l-ard*) eingesetzt werden, doch als Eckstein des Neokolonialismus und der wirtschaftlichen Ausbeutung muss sie verworfen werden. Dieser Widerstand ist Teil der

Vision einer weltweiten sozioökonomischen Gleichheit und Gerechtigkeit.

die gnadenlose Durchsetzung der Kultur der transnationalen Konzerne und des Konsumdenkens, die die Ausbeutung unserer natürlichen Umwelt, Entwaldung, Zerstörung lokaler Gemeinschaften und des Ökosystems sowie Grausamkeit gegen Tiere zur Folge haben.

Rassismus, Sexismus, Homophobie und alle anderen Formen sozioökonomischer Ungerechtigkeiten sowohl innerhalb wie außerhalb muslimischer Gesellschaften und Gemeinschaften. Diese Ungerechtigkeiten verunglimpfen die Heiligkeit der Menschheit, die ihr verliehen wurde, als Allah den eigenen, göttlichen Geist in den ersten Menschen blies.

Intoleranz und faschistische Tendenzen, die versuchen, einen absolut gesetzten Mythos in allen religiösen und kulturellen Gemeinschaften durchzusetzen, auch im Islam. Zwar bevorzugen wir eine besondere Form des Islam, die wir »progressiv« nennen, doch zugleich respektieren wir, dass andere ihr eigenes Verständnis der islamischen Tradition haben mögen, das sich von unserem unterscheidet.

Die Erklärung geht – ganz ähnlich wie christliche Befreiungstheologie auf der Basis der Bibel – davon aus, dass gemäß den Quellen des Islam, also vor allem dem Koran, Gott die Menschen nicht als Objekte der Ausbeutung geschaffen hat. Sie sollen in Gottes geheimnisvoller Gegenwart solidarische Subjekte ihrer Geschichte sein. Als Bild Gottes und Träger der göttlichen Geistkraft spiegeln sie Gottes Mitgefühl (*compassion*) und haben damit auch ein Kriterium, den Willen Gottes für die Menschheitsfamilie zu erkennen und danach zu handeln.

Obwohl und weil alle Menschen zur Familie Gottes gehören, bekennen diese progressiven Muslime eine vorrangige Option für die wirtschaftlich, sozial und politisch an den Rand Gedrängten und Unterdrückten. Die Autoren erklären Gerechtigkeit in Wirt-

schaft, Gesellschaft, Ökologie und zwischen den Geschlechtern zum Herzstück des Islam. Dies entspricht der »vorrangigen Option für die Armen« der christlichen Befreiungstheologie. Die progressiven Muslime betonen denn auch ausdrücklich, dass sie auf dieser Grundlage mit den Kräften in allen Glaubensgemeinschaften kooperieren, die für eine Welt arbeiten, in der Menschen menschlich leben können.

Schauen wir uns die Erklärung im Einzelnen an. Die *Einleitung* zeigt, dass der Ausgangspunkt ein zentral theologischer ist: Die Menschheit ist auf dem Weg zu Gott. Das Universum ist ein Zeichen der Gegenwart Gottes. Das ist der Grund, warum es zum Glauben an diesen Gott gehört, sich verpflichtend dafür einzusetzen, dass die Gesellschaft im Sinn Gottes transformiert wird. Gott als Zentrum ist auch der 1. Satz, den das Bekenntnis ausspricht. Gott ist immer »größer als«. D. h. inmitten der Gegenwart Gottes in der Schöpfung darf niemand sich anheischig machen, Gott in Begriffe zu fassen, auch nicht die Gemeinschaft der Glaubenden, muslimisch: *ummah*, jüdisch: Volk Gottes, christlich: Kirche. Gott ist immer transzendent, d. h. alles übersteigend, in dieser Welt gegenwärtig und übersteigt deshalb alle Grenzen der Sprache, Klasse, Rasse, des Geschlechts und der Kultur.²¹⁴ Hier klingt die Unaussprechlichkeit Gottes und das Bilderverbot der hebräischen Bibel an. Gott ist nur Stimme. Im Judentum und Islam führt das auch dazu, keine Bilder in den Synagogen und Moscheen zu dulden. Auch das *tawhid*-Prinzip, die Einheit Gottes und deren Spiegelung im Universum, ist in diesem 1. Satz enthalten.

Das wird noch deutlicher, wenn wir den 2. Satz betrachten: die Einheit der Menschheit. Unter 2.1 wird die biblische Anschauung von der Erschaffung des Menschen durch das Einblasen des göttlichen Lebensatems nach drei Seiten hin entfaltet:

- Gott hat den Menschen mit seinem Geist Mitgefühl mitgegeben.
- Das ist ein Zeichen dafür, wie Gott mit uns umgeht, aber gleichzeitig auch dafür,
- wie wir als Menschheit miteinander umgehen sollen nach dem Willen Gottes.

In diesem einen Satz ist die Wirklichkeit in ihrer vielseitigen Verflochtenheit ausgedrückt. Da sind nicht Individuen, die dann eine Beziehung zu Gott und den anderen Individuen aufnehmen. Vielmehr ist die Beziehungshaftigkeit Gottes als Grund und Ziel der fundamentalen Beziehungshaftigkeit der Menschen im Blick auf Gott und die Menschheit erfasst. Dies entspricht der Einheit von Gottes- und Menschenliebe im Doppelgebot der Liebe bei Jesus. Beides ist der theologische Ausdruck für das, was der Buddhismus als Verflochtenheit, Vernetztheit allen Seins beschreibt.

Entsprechend ist die gottgewollte Inklusivität, die Einheit der Menschheit, eben nur dann universal, wenn die Ausgeschlossenen, Marginalisierten und Unterdrückten eingeschlossen sind (2.2). Das heißt zugespitzt: Die Option für die Armen folgt logisch aus der Einheit Gottes, die ja die Einheit der Menschheitsfamilie und der ganzen Schöpfung in sich enthält. Wenn dagegen menschliche Macht Einheit und Universalität definiert, läuft es immer auf Uniformität im Interesse dieser Macht hinaus. Das gilt auch für universale Begriffe. Bei Einheit ist also immer zu fragen, ob es um imperiale oder inklusive Einheit geht. Inclusive Einheit gibt es nur, wenn die Option für die Armen gilt.

Auch in der Frage der Toleranz knüpfen die progressiven Muslime an die Praxis Muhammads und die Offenbarungen des Koran an (2.3). Damals kam es nur zu Konflikten mit Juden und Christen, wenn diese sich mit den Gegnern verbündeten. Hier wird nun aber offensiv die Zusammenarbeit mit gerechtigkeitsorientierten Kräften in den anderen Religionen gesucht. An dieser Stelle spielt die Erfahrung Farid Esacks im Anti-Apartheidskampf in Südafrika eine zentrale Rolle. Er, der Hauptautor der Erklärung, hat dies in mehreren Büchern entfaltet.²¹⁵ Er schildert, wie er Seite an Seite mit Gewerkschaftern, Mitgliedern sozialer Bewegungen, aber auch der christlichen Kirchen gegen die Apartheid kämpfte. Er sah, dass Letztere ihre Bibel neu im befreiungstheologischen Sinn verstehen lernten. Daraus zog er die Folgerung, mit anderen zusammen auch den Koran neu zu lesen.²¹⁶

Das Ergebnis: »Gerechtigkeit als Herz des Islam« (2.4). Das gleiche gilt von der jüdisch-christlichen Tradition. Gerechtigkeit ist der rote Faden der Bibel. Hier liegt also die Schnittstelle zwi-

schen Judentum, Christentum und Islam in befreiungstheologischer Perspektive. Entsprechend findet man hier auch das Zentrum muslimischer Befreiungstheologie. Gerechtigkeit ist aber nicht als etwas zum Glauben sekundär Hinzukommendes zu verstehen. Sondern weil Gott durch Gerechtigkeit gekennzeichnet ist, ist Gerechtigkeit das Herz des Glaubens. Gerechtigkeit nicht als neutral urteilende Gerechtigkeit, sondern als Gerechtigkeit, die den Armen und Schwachen zum Recht verhilft und darum identisch mit Barmherzigkeit, Solidarität, Liebe ist.

In 2.5 wird dies noch auf das konkrete Recht bezogen. An diesem Abschnitt ist interessant, dass die allgemeinen Menschenrechte auf die Ebene persönlicher Verantwortung heruntergeholt werden, und zwar sowohl gegenüber den eigenen Nachbarn und örtlichen Gemeinschaften, wie auch gegenüber der Erde, also im Blick auf die Ökologie. Das heißt, auch hier werden die Menschen in ihren Beziehungen angesprochen.

Wenn öko-soziale Gerechtigkeit das Herzstück des Glaubens an Gottes Barmherzigkeit ist, kann nur die Praxis der Weg zur Wahrheit sein (3. Satz). Auch dies entspricht der Herangehensweise christlicher Befreiungstheologie, für die, wie gezeigt, der Zusammenhang von »Sehen – Urteilen – Handeln« grundlegend ist. Entsprechend muss mit anderen Traditionen im Islam gerungen werden, die diesen Zusammenhang nicht sehen oder sehen wollen. Zentraler Bezugspunkt ist dabei die intensive Neulektüre des Korans, da sich – ähnlich wie in der Geschichte der Kirche – der spätere Islam in vielen Fällen weit von seiner frühen Gestalt entfernt hat.

Die Einleitung zu 3.1 ist wichtig, um die Denkweise der muslimischen Befreiungstheologie zu verstehen. Ähnlich der christlichen arbeitet sie situationsbezogen (in der Fachsprache: kontextuell), d.h. sie prüft die Traditionen daraufhin, ob sie den *Geist* der Offenbarung in veränderten gesellschaftlichen Situationen weiterhin vertreten und nicht nur den *Buchstaben* der Offenbarungstexte, der in veränderten Kontexten etwas ganz anderes als die wörtliche Bedeutung ausdrücken kann. Der Einsatz für einen persönlich und sozial bedeutungsvollen Islam wurzelt in einer Praxis, die darauf zielt, eine menschlichere Gesellschaft zu schaffen als Teil eines

nachhaltigen Ökosystems im Dienst der Transzendenz, also des Überschreitens der gegenwärtigen Welt. Es geht darum, Situationsanalyse, Koranmeditation, spirituelle und politische Praxis miteinander zu verbinden.

Schließlich wird auch noch – wie bei Paulus – das liebevolle Eingehen auf die jeweiligen Gegenüber als notwendig für die Theologie der Befreiung festgestellt (3.2). Das bedeutet aber nicht einfach »Seid nett zueinander«, vielmehr werden klare Grenzen gezogen und Einsprüche gegen bestimmte Entwicklungen angemeldet. Das zeigt der Schlussabschnitt der Erklärung: »Progressiver Islam *wendet sich gegen ...*«. Der erste Abschnitt gegen die *Pax Americana*, das Imperium im Dienst des Kapitals, entspricht den ökumenischen Erklärungen der Vollversammlungen, vor allem der des Reformierten Weltbundes in Accra 2004. Hier besteht also mehr Übereinstimmung zwischen der weltweiten Ökumene und den progressiven Muslimen als zwischen den Mitgliedskirchen der Weltbünde und des ÖRK, von denen einige eher die »Kirchentheologie« als eine prophetische Theologie vertreten. Des Weiteren wird Opposition gegen ökologische Zerstörung, Rassismus, Sexismus und alle sozio-ökonomischen Ungerechtigkeiten sowie gegen Intoleranz und alle Formen von Faschismus und Fundamentalismus zum integralen Bestandteil muslimischer Befreiungstheologie erklärt.

Die Erklärung »Progressiver Islam« gibt einen klaren Eindruck von dem, was unter muslimischer Befreiungstheologie zu verstehen ist. Aber auch in Asien gibt es muslimische Befreiungstheologie. Zu nennen sind unter anderem

- Asghar Ali Engineer aus Indien, Gründer des »Asian Muslim Action Network« und Direktor des »Institute of Islamic Studies«²¹⁷,
- sein Sohn *Irfan A. Engineer*, Direktor des »Center for Study of Society and Secularism« (CSSS) in Mumbai,
- Abdus Sabur, ebenfalls dem »Asian Muslim Action Network« zugehörig.
- Schon genannt wurde Chandra Muzaffar aus Malaysia, Gründer und Präsident des »International Movement for a Just World«.

Einen Gesamtüberblick über befreiungstheologische Erneuerungsbewegungen im Islam gibt Irfan A. Omar.²¹⁸ Er arbeitet heraus, dass – wie oben schon angedeutet – die von dem Propheten Muhammad ausgehende Bewegung historisch eine soziale Befreiungsbewegung war und damit der legitime Bezugspunkt für muslimische Befreiungstheologie heute ist.²¹⁹

Fazit: Angesichts der dramatischen Gefährdungen von Menschheit und Erde ist es nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine Notwendigkeit, dass die Gemeinschaften der abrahamischen Religionen ihre heiligen Schriften neu lesen und sich verbünden für eine neue Wirtschaftsordnung und Kultur im Sinn von Gerechtigkeit, Frieden und Befreiung der Schöpfung. Denn gerechte Beziehungen sind ihr »Herz«. Gibt es eine Möglichkeit, heutige Bewegungen im Buddhismus in dieses Bündnis einzubeziehen?

Bewegungen des engagierten Buddhismus

Was in den abrahamischen Religionen Befreiungstheologie genannt wird, heißt im Buddhismus »engagierter Buddhismus«.²²⁰ Seine Vorgeschichte beginnt im Vietnam der 1930er Jahre. Dort standen häufig buddhistische Mönche an der Spitze der Bewegungen, die für die Befreiung von der kolonialen Fremdherrschaft der Franzosen kämpften. 1945 erklärte der Führer der Viet Minh, Ho Chi Minh, das Land für unabhängig. Trotz eines Friedensvertrages erzwangen die Franzosen die Wiedererrichtung ihres kolonialen Regimes in Südvietnam. Als sie auch Nordvietnam wieder besetzen wollten, kam es zum Ersten Indochinakrieg, den Frankreich verlor, der aber zur Teilung des Landes führte (1954). Gegen den in Südvietnam eingesetzten Diktator Diem, der von den USA und dem Westen unterstützt wurde, begannen erneut Proteste, an denen sich vor allem Studierende und buddhistische Mönche beteiligten. Einer von diesen, Thich Quang Duc, verbrannte sich 1963 als Zeichen gegen die USA und Diem, der im gleichen Jahr ermordet wurde. 1964 fingierten die USA einen Zwischenfall im Golf von Tonkin, um den Zweiten Vietnam-Krieg beginnen zu können.

Thich Nhat Hanh

Genau um diese Zeit kam der vietnamesische Mönch Thich Nhat Hanh von seinem Studium in den USA in seine Heimat zurück. 1965 gründete er den Reformorden Tiep Hien (Order of Interbeing, nur ungenügend zu übersetzen als »Orden des wechselseitigen Seins«). Der neue Diktator General Ky ließ sein Buch mit Friedensgedichten als kommunistisch verbieten. Als er 1966 auf Einladung des Internationalen Versöhnungsbundes zu Vorträgen nach Europa und Nordamerika reiste, verweigerte die Regierung ihm die Heimkehr. Er fand in Frankreich Asyl und gründete im Südwesten des Landes Plum Village, ein Meditationszentrum, in dem er bis heute wirkt.

Sulak Sivaraksa

Eine ähnliche, wenn auch nicht so dramatische Situation kennzeichnete Thailand, von den engagierten Buddhisten Siam genannt. Seit 1947 herrschte auch hier eine von den USA unterstützte Diktatur. Der buddhistische Sozialwissenschaftler Sulak Sivaraksa kam 1961 vom Studium in England in seine Heimat zurück und begann, sich sozialkritisch und politisch zu engagieren.²²¹ U.a. gründete er die Zeitschrift *Social Science Review*, die bald zum Organ der kritischen Intellektuellen und Künstler wurde, später auch eine Buchhandlung und verschiedene Stiftungen. Zusammen mit Studierenden und Vertretern aus verschiedenen Religionen setzte er sich für eine demokratische Regierung ein, was auch 1973 vorübergehend gelang. 1976 putschte das US-gestützte Militär und unterdrückte alles unabhängige kritische Denken als »kommunistisch«. Sivaraksa wurde mehrfach inhaftiert und musste ins Exil gehen. Unter dem Einfluss von Thich Nhat Hanh, Gandhi, Paulo Freire u.a. führte er die Ansätze des engagierten Buddhismus weiter. Von Gandhi übernahm er den Ansatz, gemeinsam mit den Armen gewaltfrei und mithilfe spiritueller Kraft für Gerechtigkeit und Frieden zu kämpfen. Der norwegische Friedensforscher Johan Galtung, selbst zum Buddhismus gekommen, überzeugte ihn, dass sich der Buddhismus mehr mit Systemen und

nicht nur mit persönlicher Befreiung beschäftigen müsse. In gleicher Richtung hatte bereits der thailändische Mönch Buddhadasa Bikkhu (1906–1993) gewirkt, der unter dem Begriff »Dhamma-Sozialismus« für eine von der Wahrheit der von Buddha erkannten (Natur-)Gesetze (*dhamma*) geprägte und darum gerechte Gesellschaft eintrat.²²²

1989 gründete Sivaraksa zusammen mit dem Japaner Maruyama Teruo das Internationale Netzwerk Engagierter Buddhisten. Schirmherren wurden: für den Theravada-Buddhismus Buddhadasa Bikkhu, für den Mahayana-Buddhismus Thich Nhat Hanh und für den tibetanischen Buddhismus der Dalai Lama. Die nordamerikanische und australische Sektion übernahm die schon 1978 gegründete »Buddhist Peace Fellowship«, die deutsche das Budhanetz, das folgendes schönes »Gelöbnis für den Menschen« als Summe des engagierten Buddhismus in das Internet stellt²²³:

»Lasst uns in Ruhe und Gelassenheit
Zu unserem wahren Selbst erwachen,
Zu wahrhaft mitfühlenden Menschen werden,
Unsere Fähigkeiten ergründen und gebrauchen,
Entsprechend unserer jeweiligen Berufung.
Das Leid erkennen im Einzelnen
Und in der Gemeinschaft
Und seine Ursache.
Und die Richtung kennenlernen,
Die Geschichte nehmen sollte.
Einander als Geschwister die Hand reichen
Hinaus über Grenzen von Rasse,
Nation, Klasse und Geschlecht.
Lasst uns voll Mitgefühl geloben,
Die tiefe Sehnsucht des Menschen
Nach der Befreiung
Wahr werden zu lassen,
Und eine Welt zu schaffen,
In der jeder leben kann
In Wahrheit und Fülle.«

Der Kern des engagierten Buddhismus liegt darin, dass angesichts der Zerstörungen und Bedrohungen, die vom imperialen Kapitalismus ausgehen, hinter die späteren Traditionen des Buddhismus auf die ältesten Texte und Grundlagen zurückgegriffen wird – ähnlich, wie das die abrahamischen Befreiungstheologien im Blick auf ihre Quellen tun. Diese werden besonders im Blick auf die Ökologie, die soziale Gerechtigkeit und den Frieden ausgelegt. Das Leiden wird – wie schon bei Buddha – ganzheitlich verstanden, so aus seiner individualistischen Engführung gelöst und auf das Leiden und die Befreiung von Erde und Menschen insgesamt bezogen. Das ist im Blick auf die Ursachen des Leidens, die drei Gifte, unmittelbar einleuchtend: *Gier* verkörpert und institutionalisiert sich in den treibenden Kräften des Kapitalismus (zwanghafte Vermehrung des gierigen Geldes und Konsumismus), *Hass* im imperialen Militarismus und der damit verbundenen zwanghaften Aufrüstung, die gleichzeitig den Profiten der Industrie dient, und schließlich das *illusionäre Bewusstsein* in Werbung und Medien.

Apichai Puntasen

Als Ausweg wird die gleichzeitige Befreiung der Individuen und der Strukturen angestrebt. Dabei kommt es zu bemerkenswerten Neuentwürfen einer *Wirtschaftsordnung, die erfülltes Leben in Zukunft möglich machen wird*.²²⁴ Aufbauend auf Ernst Friedrich Schumachers Buch *Small is Beautiful* hat besonders Apichai Puntasen aus Thailand eine beeindruckende Kritik des Kapitalismus und ein ebenso überzeugendes Gegenkonzept buddhistischer Ökonomie vorgelegt. Ähnlich wie im ersten Kapitel dargestellt, sieht er den Beginn des Problems gleichzeitig mit der Einführung des Geldes als alltäglichem Tauschmittel seit dem 8. Jahrhundert v.u.Z. und der sich daraus entwickelnden Veränderung des menschlichen Bewusstseins *vom Teilen zur Gier*. Auch er parallelisiert Buddhas und Aristoteles' Eintreten für den Gebrauchs- und gegen den Tauschwert als Basis der Ökonomie. Ebenfalls sieht er die Unterstützung, die zunächst die Könige und später die Regierungen der Geldvermehrungsökonomie bis zum heutigen Finanzkapitalismus haben angedeihen lassen, aber auch die Wechselwirkung zwischen der

Gier im System und in den Köpfen. Er bezeichnet das als Götzendienst: Menschen beten Selbstgemachtes als Gott an.

Neben der Geldgier legt er ebenso großes Gewicht auf deren Verbindung mit dem *Konsumismus*, der im industriellen Kapitalismus neben den immer zerstörerischen Finanzkrisen in die ökologische Katastrophe treibt, wenn es keinen Wandel gibt. Die kapitalistische Produktion ist darauf angewiesen, die Gier nach immer mehr materiellen Gütern anzustacheln: mehr ist besser. Deshalb muss hier Gier zu einem rationalen Verhalten des Eigeninteresses erklärt werden. Kapitalismus *muss* aus seinem Wesen heraus Finanz- und Öko-Krisen hervorrufen. Die Krisen haben ihren Ursprung in dem, was Puntasen den »Komplex von Geld-Kapitalismus-Industrialismus-Konsumismus« nennt.

Sein buddhistischer Gegenentwurf geht deshalb vom Begriff der »Konsumeffizienz« aus. Er kontrastiert die kapitalistische und die buddhistische Ökonomie folgendermaßen:

»Mainstream-Wirtschaft kann definiert werden als ein Wirtschaften mit dem Ziel eines Individuums, angesichts von Ressourcenknappheit maximalen Nutzen für sich zu erreichen, und mit dem Ziel der Gesellschaft, unter gleichen Bedingungen maximalen Wohlstand zu erreichen. Demgegenüber kann buddhistische Wirtschaft so definiert werden: ein Wirtschaften mit dem Ziel, gleichzeitig für Individuen und Gesellschaft Frieden und Ruhe zu erreichen in einer Welt, in der die Ressourcen begrenzt sind.«²²⁵

Diese gegensätzlichen Konzepte spiegeln für Puntasen verschiedene Grundverständnisse der menschlichen Natur wieder: Nach Hobbes sucht das Individuum die maximale Lust, was ökonomisch dem maximalen Nutzen im Sinn maximalen Anhäufens von Eigentum und Konsumgütern entspricht. Da aber durch den damit verbundenen Wachstumszwang die ökologische Lebensbasis zerstört wird, wird »Konsumeffizienz« das zentrale Kriterium für die Wirtschaft, wenn wir denn überleben wollen. Alle Religionen sollten sich dafür einsetzen. Der Buddhismus kann dazu verschiedene Beiträge liefern. Er ersetzt Lust und Nutzen als Ziele des Wirt-

schaftens (die egozentrische Aneignung von maximalem Eigentum), die Leiden für alle Lebewesen hervorbringen, durch die Ziele »gesunder Körper« und »gesunder Geist«. Deren Lust besteht in der Erfüllung von gegenseitigem Wohlbefinden in liebender Freundlichkeit, Mitgefühl mit anderen, Befreiung anderer von Leiden, Mitfreude mit anderen. Buddhistische Ökonomie unterscheidet das, was Menschen brauchen (*needs*) von ihren Wünschen (*wants*). Auf erstere bezieht sich die »Konsumeffizienz«, die die Produktion zu befriedigen hat.

Damit wird die kapitalistische *Verknüpfung von gierigem Wünschen und Selbstinteresse durchbrochen*. Denn Gier und die darauf aufgebauten kapitalistischen Formen von Produktion, Verteilung und Konsum schaden gerade Menschen und Erde und verursachen Leiden. Die westliche Rationalität ist irrational. Im wirklichen Selbstinteresse der Menschheit liegt es, so zu wirtschaften, dass Konsumeffizienz erreicht wird und sie dadurch ein nachhaltiges Leben in Gerechtigkeit, Frieden und Wohlfahrt führen kann. Geld wird dadurch auf seine »natürliche«, dienende Funktion beschränkt, Instrument für den Tausch und Berechnungseinheit zu sein. Ebenso dient Technologie nicht mehr der Kapitalakkumulation, sondern dem nützlichen Gebrauch. Dass die Herrschaft des Geld-Kapitalismus-Industrialismus-Konsumismus-Komplexes gebrochen werden kann, ergibt sich aus der Einsicht, dass Herrschaftssysteme nur so lange bestehen können, wie Menschen sich ihnen unterwerfen.

Was folgt aus dieser offensichtlichen Konvergenz der abrahamischen und buddhistischen Theologien und Spiritualitäten der Befreiung?

3 Interreligiöse Kritik der von gierigem Geld getriebenen Moderne

Nach der Darstellung der Geld-Privateigentums-Marktwirtschaft und ihrer sozio-ökonomischen, politischen und kulturellen Folgen (Teil 1) und der Antwort der Religionen und Philosophien der Achsenzeit darauf (Teil 2) haben wir in diesem Teil die gegenwärtigen Befreiungstheologien der Religionen daraufhin befragt, wie sie durch die Neulektüre der achsenzeitlichen Quellen die neuzeitliche kapitalistische Zivilisation sehen, beurteilen und zu transformieren versuchen. Was ist das Ergebnis dieses Weges?

Konflikte in den Religionsgemeinschaften

Ehe wir nach dem positiven Beitrag befreiender Theologien zur Überwindung der gegenwärtigen Zivilisationskrise fragen können, ist es notwendig, Religion als Teil des Problems ins Auge zu fassen. Angesichts der Rolle der real existierenden Religionen im herrschenden System wäre es völlig unglaubwürdig zu behaupten, Religion an sich könnte zur Lösung der dramatischen Probleme der Menschheit beitragen. Für die christlichen Kirchen hat das Südafrikanische Kairos-Dokument die Problematik präzise auf den Begriff gebracht, als es den Konflikt zwischen Staats-, Kirchen- und prophetischer Theologie offenlegte. Das heißt, innerhalb der Religionsgemeinschaften gibt es einen (notwendigen) Kampf um die Frage: wer ist Gott in dieser konkreten Situation?

Die Auseinandersetzung im Alten Israel

Dieses Problem ist keineswegs neu. Für die jüdisch-christliche Tradition sahen wir diesen Kampf bereits in der Bibel selbst. Es gibt einen Restbestand von Texten, die ursprünglich Macht und Herrschaft legitimierten, die freilich bis hin zu Jesus in mehreren Anläufen gegen den Strich gelesen wurden, sodass ein roter Faden

sichtbar wurde, der die Verwirklichung von Gottes liebender Gerechtigkeit immer mehr ins Zentrum rückte. Entsprechend geht es in der Bibel nicht darum, ganz allgemein andere Religionen zu kritisieren, um die eigene als die allein seligmachende zu stärken. Vielmehr geht es um die Kritik des Missbrauchs der eigenen und fremder Religionen für Machtzwecke.²²⁶ In Psalm 82,1–4 heißt es:

»Gott steht in der Götterversammlung,
inmitten der Gottheiten richtet er.
Wie lange wollt ihr ungerecht richten
und Verbrecher begünstigen?
Schafft Recht dem Geringen und der Waise,
der Gebeugten und dem Bedürftigen lasst Gerechtigkeit widerfahren!
Lasst den Geringen und die Arme entkommen,
entreißt sie der Hand derer, die Verbrechen begehen!«

Wer sind diese Verbrecher, die von Gottheiten begünstigt werden und darum die Kritik herausfordern? Ein anderer Psalm gibt darüber Auskunft (Ps 73,4–12). Sie werden dort als reiche und mächtige »Gewaltmenschen« beschrieben. Das heißt, kritisiert werden – aus der Perspektive des biblischen, sklavenbefreienden Gottes – Gottheiten, die Reiche und Mächtige unterstützen und legitimieren. Das ist der Kern der biblischen Religionskritik. Sie richtet sich aber nicht nur gegen einzelne Individuen dieser Art. Seit im 8. Jahrhundert v.u.Z. die Privateigentums-Zins-Geldwirtschaft in Israel eingedrungen war, richteten die Propheten ihre Kritik gegen die Klasse derer, die die neuen wirtschaftlichen Mechanismen zur eigenen Bereicherung ausnutzten.

Die sich in diesen Texten ausdrückende Religionskritik zeigt, dass nicht vor allem fremde Völker und Gottheiten kritisiert werden, sondern die Umdefinition des eigenen Gottes mit dem unaussprechlichen Namen JHWH in einen manipulierbaren Macht-, Fruchtbarkeits- und Reichtumsgott. Diese Kritik verdichtet sich in der Geschichte von der Anbetung des »Goldenen Kalbs«.²²⁷ Es ging dabei nicht um die Anbetung von fremden Göttern, sondern: »Das ist deine Gottheit, Israel, die dich aus Ägypten heraufgeführt

hat« (Ex 32,4). Die Gottheit JHWH, die das versklavte Volk der Hebräer aus Ägypten herausgeführt und es gesegnet hatte, wurde undefiniert zu einem Zerrbild. Gott sollte als Bild manipulierbar gemacht werden, manipulierbar für die eigenen Zwecke. Dagegen entstand das strenge Bilderverbot im Alten Israel. Dagegen kam die Vorstellung von der Unaussprechlichkeit des Gottesnamens auf.

Der Gegensatz zum goldenen Kalb sind die steinernen Tafeln, auf denen Gottes Wille geschrieben ist. Die Gebote und Verbote beziehen sich darauf, in welcher Gesellschaftsordnung die geschenkte Freiheit zu bewahren ist: dadurch, dass niemand ausgebeutet und versklavt wird, sondern dass alle Gesellschaftsmitglieder genug zu einem würdigen Leben haben. Um das zu erreichen, ging man davon aus, dass die Erde – das Land als Basis für die Produktion – der nicht manipulierbaren Gottheit gehört (Ps 24,1). Daraus folgte, dass Land nicht zur Ware gemacht, also nicht dem freien Markt des Kaufens und Verkaufens ausgeliefert werden durfte (Lev 25,23). Land durfte nur als Gebrauchseigentum für die Selbstversorgung der Großfamilien genutzt, nicht als absolutes Privateigentum zur Reichtumsvermehrung behandelt werden. Die biblische Religionskritik bezieht sich also exakt auf unsere Frage nach den strukturellen und persönlichen Konsequenzen des gierigen Geldes.

Aus dieser kurzen biblischen Erinnerung ergibt sich für die Religionskritik zweierlei:

- Gott darf nicht in ein Bild oder in Bilder hineinprojiziert werden, die Gott für eigene Machtzwecke manipulierbar machen.
- Das Kriterium für wahren Gottesglauben ist, dass die Armen zu ihrem Recht kommen. Das gilt auch für die Ablehnung imperialistischer Unterdrückung ganzer Völker und deren theologischer Rechtfertigung.

In der Geschichte der christlichen Kirchen

Unter diesen Kriterien ist die gesamte Kirchengeschichte seit Kaiser Konstantin kritisch zu betrachten. Nach dessen Umformung des Christentums von einem machtkritischen Glauben an den be-

freunden Gott zu einer staatstragenden Ideologie standen alle Großkirchen in der Versuchung, sich den jeweiligen Verhältnissen anzupassen. Immer hat es deshalb notwendige Auseinandersetzungen innerhalb der Christenheit gegeben. Heute geht es um die Stellung zum imperialen Kapital und die von ihm dominierte westliche Zivilisation, die Menschheit und Erde zerstört. Die »Staatstheologie« ist in diesem Fall die »Theologie des Wohlstands« (*prosperity gospel*) in all ihren Schattierungen, die im Extrem bei US-Fernsehpredigern zu beobachten ist.²²⁸ Gefährlicher ist aber noch die »Kirchentheologie«, weil sie mit verschleiern den Kategorien die Bemühungen der ökumenischen Bewegung unterläuft, die Kirchen zu einem klaren Bekenntnis in Wort und Tat zur Überwindung des imperialen Kapitalismus zu befähigen und zu einen.²²⁹

Im Judentum, Islam, Buddhismus

Ähnliche Konflikte gibt es in den anderen Religionsgemeinschaften. Im Blick auf das Judentum sahen wir, dass jüdische Befreiungstheologen aufstehen und gegen die »Konstantinisierung des Judentums« in Form des nationalistischen Zionismus streiten. Die »progressiven« muslimischen Theologen grenzen sich scharf von jeder Form des Fundamentalismus ab, der sich mit Macht und Gewalt verbindet. Der Buddhist Tavivat Puntarigvivat kritisiert sowohl buddhistische »Staatstheologie« wie neoliberale, spiritualisierende Frömmigkeit.²³⁰ Dazu verweist er auf den offiziellen buddhistischen *sangha* in Thailand, der hierarchisch strukturiert und von der Regierung kontrolliert wird. Ebenso kritisiert er die verbreitete Tendenz, inmitten von systemischer Ausbeutung und Unterdrückung persönliche Befreiung durch Meditation zu suchen, ohne sich für sozio-ökonomische und politische Gerechtigkeit zu engagieren. Er zielt also auf die Anpassung des Buddhismus an die individualistische Kultur des Kapitalismus.

Religionskritik bei Karl Marx

Die klassische Kritik der Religion in der Moderne hat Karl Marx vorgelegt. An ihr dürfen die Religionen nicht vorbeigehen, wenn sie denn von den um Gerechtigkeit kämpfenden Menschen ernst genommen werden wollen. Marx tat darin einen entscheidenden Schritt über die Religionskritik von Ludwig Feuerbach hinaus.²³¹ Während Feuerbach Religion noch als allgemein-menschliche Projektion zu erweisen versuchte, kritisierte Marx an Feuerbach, dass dieser die Empfindungen, Leidenschaften, insbesondere die Liebe zur allgemeinen Grundausstattung des abstrakt gefassten menschlichen Seins erklärt.²³² Dem hält er entgegen, dass das Geld Liebe zerstören und sogar käuflich machen kann, also Menschen grundsätzlich in ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang gesehen werden müssen. In seiner 4. These über Feuerbach fordert Marx deshalb, dass im Blick auf die Religionskritik die »weltliche Grundlage« der Projektion anders gefasst werden muss: »Diese selbst muss also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden.«²³³ Im *Kapital* fordert er dann, im Blick auf die Religionsgeschichte die Methode anzuwenden, »aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln.«²³⁴

Aus diesem Ansatz heraus kommt Marx, indem er eine Formulierung des Paulus in Röm 8,20ff aufgreift, zu einer differenzierten Einschätzung der Religion:

»Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes.«²³⁵

In der Auseinandersetzung mit diesen Worten haben manche Kommentatoren darauf hingewiesen, dass dahinter wohl die realen Erfahrungen von Marx im Blick auf die damalige Theologie und Kirche stecken. Dementsprechend aber müssen sie nicht als immer gültige Einschätzung verstanden, sondern können wie ein

»Bedingungssatz« gelesen werden: »Die Religion wirkt als Opium, wenn sie nicht mit kritischer Gesellschaftsanalyse verbunden ist. Das heißt aber umgekehrt: Auch *religiös* inspirierte Bewegungen können die illusorische und zugleich lähmende Eigenschaft religiösen »Opiums« überwinden, wenn es ihnen gelingt, den »Seufzer der bedrängten Kreatur« mit fundierter Kapitalismuskritik und einer »revolutionären Realpolitik« (Luxemburg) zu verbinden.«²³⁶ Auf der Basis der oben dargestellten biblischen Religionskritik könnte man noch einen Schritt weitergehen. Es ist gerade die Treue zu JHWH, die die Propheten und die Tora inspiriert, gegen die altorientalische Normalität zu protestieren und alternatives Recht zu schaffen, das zur Freiheit und Solidarität befreit. Diese nach den bekannten Zeugnissen in der Menschheitsgeschichte erstmalige kritische Position gegenüber einer im Zuge der Arbeitsteilung entstandenen Klassengesellschaft ist also selbst »religiös« begründet.

Diese Beobachtung führt nicht nur zu historischen Fragen. Es ist oft festgestellt worden, dass Marx selbst Impulse aus der jüdisch-christlichen Tradition verarbeitet, was wir hier nicht weiter verfolgen können. Weiterführend ist die Frage, die der Ökonom und Befreiungstheologe Franz Hinkelammert aufwirft: Ist womöglich der gesamte Humanismus der Moderne zurückzuführen auf den Satz »Gott ist Mensch geworden«?²³⁷ Dann, so Hinkelammert, ergibt sich auch ein anderes Verständnis der Aussage von Marx:

»Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.«²³⁸

Die biblische und die Marx'sche Religionskritik sind also nicht nur kompatibel, sondern Letztere gründet auf Ersterer. Was bedeutet es dann aber, dass Marx dieser Frage keine weitere Aufmerksamkeit schenkt, sondern annimmt, dass die Religion einfach absterben wird, sobald die gesellschaftlichen Bedingungen so gestaltet

sein werden, dass der Mensch kein erniedrigtes und geknechtetes Wesen mehr ist? Hinkelammert hält dies mit Recht für einen Fehlschluss von Marx.²³⁹ Dieser nahm an, dass nach der erledigten Kritik der himmlischen Götter nur noch die Kritik der irdischen Götter zu leisten sei. Dies nahm Marx in Angriff als Kritik des Fetischismus der Waren, des Geldes und des Kapitals.²⁴⁰ »Tatsächlich aber lassen sich die irdischen Götter, gegen die sich die Kritik von Marx richtet, weiterhin und vielleicht heute mehr als früher von himmlischen Göttern begleiten, sodass die Notwendigkeit einer Kritik der Religion ganz offensichtlich weiter besteht.«²⁴¹ Hinkelammert verweist auf die US-Präsidenten Reagan und Bush senior und junior, die ohne den Fundamentalismus der christlichen Rechten weder die Stimmenmehrheit noch die Legitimität für ihre neoliberal-imperialistische Politik hätten erlangen können. Das Gleiche gilt für die generelle Globalisierungsstrategie des Kapitals. Der frühere Generaldirektor des IWF, Camdessus, bezeichnete den IWF als Instrument des Reiches Gottes und wurde vom Rat der katholischen Bischofskonferenzen in Europa zum Vorsitzenden einer Kommission berufen, die eine Stellungnahme zur Globalisierung ausarbeiten sollte.

Aber auch auf der subjektiven Seite stehen sich offenbar eine »Spiritualität des Menschlichen«, ausgehend von der Körperlichkeit des Menschen, und eine Spiritualität der Unterdrückung gegenüber. Man könnte sogar fragen, ob nicht die Leerstelle bei Marx, was die Gottesfrage betrifft, einer der Hauptgründe war, dass im real existierenden Sozialismus wieder die ökonomische, politische und ideologische Macht bei einer Elite konzentriert wurde – bis hin zum Stalinismus. Offenbar lässt sich das kritische Marx'sche Paradigma nur durchhalten, wenn immer wieder, aus den jeweiligen wirklichen Lebensverhältnissen, die Frage gestellt wird: »Welcher Gott regiert eigentlich?« oder »Wer oder was funktioniert als Gott in einer Gesellschaft?« Offenbar werden Gesellschaften immer von letzten Verbindlichkeiten bestimmt – die Frage ist, ob der Bezugspunkt dieser Verbindlichkeiten (von einigen »Gott« genannt) befreiend oder knechtend wirkt. Dabei geht es primär um die Bedingungen, unter denen Leben überhaupt möglich ist, aber in zweiter Linie auch um das *gute* Leben. Wo für

eine »Welt, in der alle Platz haben« gekämpft wird, steht dementsprechend die Solidarität des Kampfes an erster Stelle. Aber für die Qualität der neuen Gemeinschaft bedarf es auch einer Gestaltung der Beziehungen, in denen der jeweils andere Mensch als zu respektierendes, unverfügbares Gegenüber gewürdigt wird, nicht nur als Kampfgenosse.

Daraus folgt, dass Befreiungstheologie nicht nur notwendigerweise selbst Religionskritik betreiben, sondern darin auch humanistische Religionskritik aufnehmen kann und muss – freilich darüber hinausgehend, indem sie die Fragen »Gott oder Götze?« und im Zusammenhang damit »Welche menschliche Qualität hat die erkämpfte Gesellschaft?« nie fallen lässt.

Lebensbeherrscher Geld

Interreligiöse Kritik der Moderne

Gegenwärtige Befreiungstheologien sehen die lebensgefährliche Krise von Menschheit und Erde verursacht durch die westliche Zivilisation der Moderne. Sie haben den Kern dieser Krise identifiziert: das gierige Geld, d. h. das Kapital, das strukturell, individuell und kulturell alles Leben beherrscht. Sie berufen sich für ihre Kritik auf die ursprünglichen Ansätze der Religionen der Achsenzeit. Heißt das, dass damit eine Einheitsreligion entsteht, oder gibt es ein produktives Spannungsverhältnis zwischen dem Gemeinsamen und dem Besonderen der Religionen? Wie kann man das Verbindende und das jeweils Eigentümliche genau verstehen?

Dieser Frage widmet sich der asiatische Befreiungstheologe Aloysius Pieris aus Sri Lanka auf eine besonders aufschlussreiche Weise.²⁴² Er nennt seinen Ansatz »Befreiungstheologie religiöser Pluralität«. Das *Gemeinsame der Religionen* sieht er in einer Art kosmischer Spiritualität, die das gute Leben aller Kreaturen gegen Zerstörung verteidigt. Die kosmische Schöpfungsordnung der Fülle, des Pluralismus und der Freude am Leben, die durch Ungerechtigkeit und Ungleichheit verletzt wird, ist das Ideal der meisten Hochreligionen und aller ursprünglichen Religionen. Es ist die universale Uroffenbarung, die immer noch in einigen Stam-

mes- und Clankulturen in Asien, Afrika und Lateinamerika überlebt. Dass das menschengewordene Tier zu einem *homo religiosus* vermenschlicht wurde, zu einem Wesen, das über sein unmittelbares Lebensumfeld hinausschaut, war die erste Frucht des evolutionären Prozesses. Wir haben es hier also mit einer Vision zu tun, die vorbiblisch und außerbiblisch ist, die aber von der hebräischen Tradition aufgenommen und auf JHWH zurückgeführt wird, der bereits vorher als Gott der Gerechtigkeit und der Freiheit erfahren wurde – als ein verlässlicher Partner im Kampf gegen die Sklaverei (Ex 20,1–3).

Aber in der biblischen Version dieser ur-anfänglichen Spiritualität (Gen 1,26) macht uns Gott mitverantwortlich für die Pflege dieser gesunden kosmischen Ordnung der geteilten Fülle und behandelt uns als »Mitschöpfer und Mitschöpferinnen«. Er beruft uns, die kosmische Wirklichkeit zum menschlichen Wohl »zu bebauen und ihr zu dienen« (Gen 2,5.15). Deshalb ist Gott unser Partner im Kampf gegen die Plutokratie (Herrschaft des Geldes), die Mangel und Leiden in einer Welt erzeugt, die Gott dazu bestimmt hat, ein Paradies der Fülle und Lebensfreude zu sein. Daraus hat der Westen im Gefolge von Descartes die Vision des »naturausbeutenden Menschen« gemacht. In der Folge haben Wissenschaft und Technik die Erinnerung an die Mensch-Kosmos-Verbindung aus der Geschichte ausradiert. Das Resultat ist die Technokratie, d.h. Technologie, verbunden mit einer säkularen (nicht-heiligen) Diesseitigkeit.

Die Zeichen der Zeit – d.h. die Tendenzen zur Zerstörung der Erde – rufen alle Religionen dazu auf, sich zu verbünden und mithilfe ihrer Schöpfungsreligiosität, die die Schöpfung als heilig ansieht, diese zu schützen. So können sie die religiöse Pluralität feiern als eine Gabe an die Menschheit und sich dabei gegenseitig zu ihrer unverwechselbaren Identität ermutigen.

In der biblischen Geschichte Israels ist diese kritische religiöse Position gleichzeitig eine Entscheidung für Gott JHWH, dessen vehemente Opposition gegen ungeteilten Reichtum (Mammon), der Armut produziert, konkreten Ausdruck gefunden hat in JHWHs Verteidigungspakt mit den Opfern der Mammon-Verehrung. Von hier aus muss man die Wurzel allen Übels zurück-

führen auf den *Götzendienst*, den der Kolosserbrief mit *Gier* identifiziert: »Tötet also, was irdisch ist, ... böse Begierde und die Geldgier, die ist Götzendienst.« (Kol 3,5) Daraus schließt Aloysius Pieris:

»In Jesu Seligpreisungen hört ein Asiate das Echo einer kosmischen Spiritualität, die allen Religionen gemeinsam ist: »Das glückliche Leben«, das in dem Teilen der Fülle der Natur liegt, kann man wahrnehmen an den Vögeln unter dem Himmel und den Lilien auf dem Felde, die nicht horten und ohne Sorge leben (Mt 6,19–34; Lk 12,22–34). Hier wird eine universal angenommene Spiritualität im Idiom des biblischen Theismus artikuliert, nämlich als eine Übung im Glauben (*emuna*, was sorgenfreies Vertrauen bedeutet) an Vater/Mutter-Gott, der/ die wegen ihrer Treue und Bewährtheit glaubwürdig (*emet*, absolut vertrauenswürdig, weil verlässlich) ist. Von daher schließt das Vertrauen auf eine solche Gottheit das Sich-Verlassen auf andere Götter aus (Ex 20,2–3), die symbolisiert werden durch Mammon, der eine Doppelbedeutung hat: »unge teilter Reichtum« ebenso wie die Verabsolutierung von etwas Relativem – wie z. B. Hautfarbe, Kaste, Religion, Rasse, Sprache und Land.«

Insofern diese Art von Götzendienst *Gier* ist, muss man anerkennen, dass die asiatischen Religionsanhänger, die nicht an Gott im biblischen Sinn glauben, nichtsdestoweniger den Götzen Mammon zurückweisen, indem sie ohne *Gier* leben, was die grundlegende Bedingung für geteilte Fülle ist. Deshalb ist der »Gott-Mammon-Konflikt die spezifisch christliche Formulierung eines gemeinsamen religiösen Erbes. Von daher muss unser Glaube an das Fleisch gewordene, gekreuzigte und auferstandene Wort in dem christologischen Bekenntnis kulminieren: Jesus ist der unveröhnliche Widerspruch zwischen Gott und Mammon. Dies ist die charakteristisch christliche Formulierung der gemeinsamen Spiritualität aller Religionen.«

Worin besteht dann die *Einzigartigkeit des Christentums* und dessen spezifischer Beitrag zur interreligiösen Kooperation? »Wann

immer und wo immer die Klienten des Geld-Dämons drohen, die mithilfe von Ausbeutung und Horten die Fülle, Vielfalt und Freude durch Mangel, Plutokratie und Schmerz ersetzen wollen, kann die Gottheit Jahwe und wird Jahwe nicht neutral bleiben. Denn sie ist gebunden durch einen Bund, sich mit den Opfern dieser sündigen Option zu identifizieren, d.h. durch den Bund mit den aus Ägypten befreiten Sklaven, der am Sinai ratifiziert und von Christus auf Golgatha erneuert wurde.«

Der Schrei nach Gerechtigkeit erklingt u. a. in 40 Psalmen. Er ist ein Appell an Gottes (im Bund bekräftigte) Liebe und Treue zu den Armen, in starkem Kontrast zu Gottes Zorn gegen deren Unterdrücker, d.h. der Zorn der Opfer, den sich Gott, ihr Verteidigungsverbündeter, zu eigen macht. »Dabei ist der prophetische Zorn ein Ausdruck rettender Liebe. Das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25) ist eine gute Nachricht für die Armen, weil die Drohung ewiger Verdammnis die Nicht-Armen von ihrer Selbstzufriedenheit aufrüttelt angesichts der Misere ihrer unterdrückten Brüder und Schwestern.« Man darf also Zorn nicht mit Hass verwechseln. Auf diesem Hintergrund ist unser einzigartiger christlicher Beitrag zum interreligiösen Dialog, dass *Jesus Gottes Verteidigungsbündnis mit den Armen* ist – nicht nur mit Worten, sondern indem wir uns aktiv an Gottes Verteidigung der Armen beteiligen. Das entspricht exakt der ältesten Jesustradition.

Es ist wichtig, das Wesen von Gottes Verteidigungsstrategie richtig zu verstehen. Sie wird sichtbar darin, dass Gottes Wort in Jesus Mensch wurde, gekreuzigt wurde und auferstand: In diesem Wort stellen Gott und die Opfer von Ungerechtigkeit eine einzige Bundes- und darum Heilswirklichkeit dar. Denn in Jesus begegnen wir beiden Partnern des Bundes, Gott und den Unterdrückten, die zwei verschiedene Arten des Widerstandes gegen Gewalt demonstrieren:

- Auf der einen Seite übt Jesus Gottes Zorn gegen die Verbrecher aus, die die Schwachen ausbeuten, d.h. die Schwachen, die er als Erben des Reiches Gottes zu Freunden macht.
- Auf der anderen Seite bietet Jesus seinen eigenen Verfolgern Verzeihung statt Gottes Zorn an.

Das Ergebnis kann man folgendermaßen zusammenfassen: Eine Christologie der religiösen Pluralität ist verborgen gegenwärtig in einer zweifachen Christuspraxis:

- Die Treue zu unserer eigenen christlichen Identität erfordert, dass wir Christus als den Einen verkündigen, der Bekehrung vom Mammonsdiens fordert (Mt 6,19–24) und nicht die Bekehrung von anderen Religionen (Mt 23,15). Dadurch bestätigt er die gemeinsame Spiritualität aller Religionen innerhalb unseres eigenen spezifischen Glaubens.
- Um an unserer christlichen Einzigartigkeit festzuhalten, müssen wir von dieser gemeinsamen Basis aus in Wort und Tat, in Liturgie und Leben bekennen, dass Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, Gottes Verteidigungsbund mit den Unterdrückten ist, sodass unser Bekenntnis uns zum Kampf für Gerechtigkeit und Frieden treibt. Das ist unsere Mission in der Gestalt der Saat, die sterben muss, um Leben hervorzubringen, statt in der Gestalt des Unkrauts, das die religiöse Identität anderer im Namen der Evangelisierung tötet.

Dieser Ansatz wird voll durch die heutige sozialgeschichtliche Bibelforschung bestätigt. Die hebräische Bibel bekämpft nicht andere Religionen, sondern die Verwandlung des eigenen sklavenbefreienden Gottes in einen Gott des Goldes und der Macht.²⁴³ Die Frage nach »Gott« ist eine Frage der gesellschaftlichen Grundordnung: Ist sie gekennzeichnet von Sklaverei, also Ausbeutung der menschlichen Arbeit, angetrieben von der Gier nach Akkumulation von Reichtum oder von Selbstbestimmung und Gleichheit?²⁴⁴ Das gleiche Bild ergibt sich im Neuen Testament.²⁴⁵ Der eigentliche Gegensatz ist der zwischen Gott und dem Mammon, also zwischen dem Gott der großzügigen Fürsorge für seine Schöpfung und dem Götzen des ungeteilten Reichtums. Man könnte auch sagen: zwischen Gott und dem Römischen Imperium, das durch den Götzendienst der Macht und die Ungerechtigkeit gekennzeichnet ist, die aus dem »Begehren«, der Gier hervorgeht.

Sehr schön fasst der Bibelwissenschaftler Frank Crüsemann das Ergebnis in folgendem Satz zusammen:

»Das Todesurteil über die Götter am Kriterium der Gerechtigkeit für die Armen und Elenden in Ps 82 bringt zwei sonst auseinanderliegende Aspekte der Auseinandersetzung mit den Nachbarkulturen zusammen. Das könnte auch zu Gelassenheit Anlass geben: Die Religionen bzw. die Gottheiten, die sich an diesem Kriterium bewähren, fallen nicht unter dieses Urteil.«

Das heißt in den Kategorien von Aloysius Pieris: Dass Gott sich mit den Armen identifiziert, mit dem Ziel der Herstellung von Gerechtigkeit und Fülle des Lebens, macht das Profil des biblischen Glaubens inmitten der Religionen aus. Als solches ist es gleichzeitig das Kriterium im Dialog mit den anderen Religionen und der besondere Beitrag, den er in diesem Dialog zu leisten hat. Spezifisch christlich ist darin das Sterben und Auferstehen Jesu, in dem Gott und die Armen und Unterdrückten ein Leib geworden sind. Nur in diesem Horizont ist die Kirche wirklich Kirche, Mission christliche Mission. Das ist das Zentrum aller befreienden Theologie auf biblischer Grundlage, die »Mitte der Schrift«.

Angewandt auf die heutige Situation heißt das, dass befreiende Theologie den interreligiösen Dialog nicht abstrakt führt, sondern in der Situation der Bedrohung von Gottes Erde und Menschheit. Diese Bedrohung beruht heute genau auf Mechanismen, die, biblisch gesehen, durch Götzendienst und Ungerechtigkeit gekennzeichnet sind. Mammon regiert Denken und Herzen sowie die Strukturen von Wirtschaft und Politik durch die Gier. Schon Luther sagt zum Frühkapitalismus in der Auslegung des 1. Gebotes im Großen Katechismus, dass Mammon der »allgemeinste Gott auf Erden« geworden ist. Wie wir gesehen haben, sind sich in diesem Urteil alle Religionen einig, die wir behandelt haben. Der Kapitalismus im Rahmen der gesamten westlichen Moderne als solcher steht in konträrem Gegensatz zu allem, was die Religionen anthropologisch, ökonomisch, sozial und ökologisch vertreten.

Die Alternative kann aber nicht der sogenannte real existierende Sozialismus sein, weil er selbst ein Kind der Moderne ist, die den Menschen als Herrn und Besitzer der Natur definiert. Das heißt nicht, dass nicht aus dem originalen Denken von Marx und

anderen Sozialisten emanzipatorische Elemente aufgenommen werden können, allemal die Kritik des Kapitalismus.

Angesichts der lebensbedrohenden Krise von Erde und Menschheit geht es im Grundansatz und in konkreten Lebensformen um die Suche nach einer neuen Kultur des Lebens in gerechten Beziehungen. Was können die Religionen im Sinn von Gemeinsamem und Besonderem zu dieser Suche beitragen? Wie können ihre Theologien (oder was dem entspricht) befreiend werden? Erinnern wir uns noch einmal an die Besonderheiten, die den befreienden Beitrag der Religionen kennzeichnen könnten. Paul Knitter fasst sie so zusammen:

»Die monotheistischen abrahamischen Traditionen: Es wird kein wirtschaftliches Aufblühen geben ohne Gerechtigkeit für alle ...

Die indischen Traditionen: Es wird kein wirtschaftliches Aufblühen geben ohne inneren Frieden und Mitgefühl (compassion) ...

Die chinesischen Traditionen: Es wird kein wirtschaftliches Aufblühen geben ohne fortwährendes Ausbalancieren der Unterschiede.«²⁴⁶

Sie alle jedenfalls zielen in den Kategorien von Pieris auf die Erneuerung von Fülle und Freude im Leben von allen, und zwar sowohl im Blick auf die Erneuerung der Menschen wie der Gesellschaft. Das heißt: Die Vision einer neuen Kultur des Lebens in gerechten Beziehungen zielt auf eine Gesellschaft, in der Platz für alle und genug für alle in Harmonie mit der Natur als Lebensgrundlage da ist. Wenn Befreiungstheologien und ihre Träger so auf der Basis der Achsenzeitreligionen für eine neue Kultur des Lebens kämpfen, werden sie notgedrungen mit den herrschenden Gesetzen des Todes und ihren Trägern in Konflikt auf Leben und Tod geraten. Gibt es dennoch Wege aus diesen vom Gesetz des Todes bestimmten Verhältnissen – aus der Kapitalismusfalle?

Teil 4

Handeln in der Krise der westlichen Zivilisation

»Nichts ist mächtiger als eine Idee, deren Zeit
gekommen ist.«
*Christian Felber*²⁴⁷

Angesichts der gegenwärtig herrschenden, von gierigem Geld getriebenen wirtschaftlichen, politischen und kulturellen (Macht-)Verhältnisse steuern Menschheit und Erde auf zunehmende Katastrophen zu – es sei denn, den inzwischen aufwachenden Widerstands- und Alternativbewegungen gelingt es, »dem Rad in die Speichen zu fallen«²⁴⁸. Aber wie? Die meisten erwarten nun sofort einen technischen Plan, wie man denn Wirtschaft und Politik umlenken kann. Genau hier aber sagen die befreiungstheologisch wiederentdeckten Religionen und Weisheiten: Es ist gerade dieser Geist des Machens, Kalkulierens, Besitzens und Beherrschens, der das Grundproblem unserer Zivilisation ist. Dabei ist noch einmal ausdrücklich zu betonen, dass nicht das Kalkulieren als solches »böse« und zu verwerfen ist. Es ist genauso wie bei der Mechanik: Sie ist in einem bestimmten Bereich wahr. Wer würde sich in ein Flugzeug setzen, das gebaut wäre, ohne die Gesetze der Mechanik zu beachten? Ein Problem entsteht erst, wenn die Mechanik als letzte Wahrheit über alle Lebensbereiche behauptet wird und so eine mechanistische, deterministische Weltanschauung entsteht. Auch die Quantenphysik hebt die Mechanik für einen mittleren Bereich nicht auf, bestreitet nur, dass sie im Mikro- und Makrobereich gilt. Ähnlich ist es mit dem Kalkulieren, auch dem Kalkulieren mit Geld. Das Problem entsteht, wenn es – und vor allem seine grenzenlose Vermehrung – zum Maß aller Dinge im menschlichen und gesellschaftlichen Leben gemacht wird, wenn die Spiritualität des Geldes alles regiert. Wir werden noch sehen, dass auch in einer Gemeinwohl-Ökonomie gerechnet werden muss. Allerdings wird dort der Finanzgewinn in einer Nebenbilanz behandelt und seine weitere Vermehrung nicht zur Hauptsache. Die Hauptsache ist vielmehr das soziale, ökologische und menschliche Wohl aller Beteiligten. Die Kernfrage ist also: Welche Logik, welcher Geist regiert?

Bevor wir also konkrete Alternativen entwickeln und danach handeln können, muss klar sein, dass eine andere Kultur auch eine andere Spiritualität als die des Geldes erfordert. Die Moderne erklärt die Fragen, die mit Spiritualität zusammenhängen, für erledigt oder gliedert sie ein. Die erste Variante ist wohlbekannt und offensichtlich. Aus der unbestreitbaren Erfahrung, dass vieles

in der Natur und in menschlichen Zusammenhängen berechenbar ist, wird methodisch der Schluss gezogen, dass alles berechenbar ist, wenn nicht heute, so dann doch morgen. Der unendliche Fortschritt des Wissens übt verständlicherweise eine große Faszination aus und verleitet zu dem Fehlschluss, alles Sein gehorche, wenn auch komplexen, Gesetzen. Die bekannteste Form dieses Denkens ist der Empirismus. Methodisch gesehen, regiert er das tägliche Geschäft der Wissenschaften und Technik bis heute. Der Ökonom Karl-Heinz Brodbeck nennt es die Position des »cartesianischen Beobachters« (im Gefolge von Descartes), des »Geldsubjekts«.

Für viel gefährlicher aber halte ich die Privatisierung der Spiritualität als eine Form ihrer Eingliederung in das System. Das System nennt das »die Werte« und beschränkt sie auf die Privatsphäre. Es tut so, als sei Spiritualität eine Angelegenheit des »persönlichen Ichs«. Es ist die bürgerliche Spiritualität, die Sonntagsspiritualität, nach der man umso unbefangener im Alltag den »ehernen Gesetzen« des Kapitalismus und des imperialen Staates folgen kann. Geradezu klassisch hat der liberale Politiker und Pastor Friedrich Naumann dies in seinen *Gesprächen über Religion* auf den Begriff gebracht, wenn er schreibt:

»Die Lebensverhältnisse selbst sind gegebene Größen, und der Spielraum dessen, was wir frei gestalten können, ist gering. Innerhalb dieses freien Spielraumes aber bewegt sich gerade unser persönlichstes Ich, und hier ist der Platz, wo die Welle von Jesus am unmittelbarsten in unser Wirken hineinflutet. Jeder von uns ist in vielen Dingen Knecht und gehorcht einem ehernen Zwange, einer äußeren Macht oder einer Logik, die in den Dingen selber liegt; dort aber, wo wir frei sind, wo dieser Zwang und diese Logik aufhört, wo wir fühlen, dass wir keine absolut gebundene Marschroute haben, da ist der Teil unseres Lebens, wo wir am ersten Jesu Diener sein wollen.«²⁴⁹

Das Kernproblem der westlichen Zivilisation des gierigen Geldes offenbart sich also in unerwarteter, weil in ihren Kategorien nicht vorgesehener Weise darin, dass sie »Spiritualität« entweder von vornherein ausschaltet oder integriert und dadurch unschädlich

macht. Nur so kann sie das gesamte Leben zur kalkulierbaren Ware und zu Geld machen und dadurch zerstören. Die entscheidende Frage nach einer alternativen Kultur heißt deshalb: *Ist die Welt Ware oder Gabe?*²⁵⁰ Genau diese Frage verweist auf den Hebelpunkt, mit dem die Moderne aus den Angeln zu heben ist. Darum haben die Religionen, wenn sie dies denn begreifen, eine fundamentale Bedeutung für den Weg in die Transmoderne, d.h. eine die kapitalistische Moderne transzendierende Zivilisation. Eine alternative Spiritualität öffentlich und verständlich zu entfalten und in der Praxis an der Seite der Opfer des Systems gemeinsam zu bewähren, ist der besondere Beitrag, den die Glaubensgemeinschaften in den Bündnissen für eine neue umfassende Kultur des Lebens zu geben haben.

Diese These wäre aber von vornherein verfehlt, wenn sie so verstanden würde, wie westliche Kirchen sie normalerweise verstanden: »Das Abendland hat seine Werte verloren«, »Europa muss wieder Gott in seine Verfassung schreiben«²⁵¹, »Es gibt einen Gott«, darum hört auf die Kirchen und lasst euch »evangelisieren«. Es geht in allen befreiungstheologisch verstandenen und praktizierten Religionen vielmehr darum, »Gott« *als die offene Frage an uns nicht manipulierbar zu machen*. »Gott ist nur Stimme«, Gottes Name darf nicht ausgesprochen werden, sagt das Alte Israel. Den Zusammenhang, die Verbundenheit allen Seins berühre ich nur im Nichtsein (des Ego), sagt der Buddha. Gott als Nicht-Mammon erfahre ich nur im Vertrauen und *darum* im gerechten Tun, sagt Jesus.

Es gilt also, »Geist« und »Spiritualität« nicht als Teilbereiche der menschlichen Existenz, sondern als zentrale Herausforderung an alle Dimensionen der westlichen Zivilisation des gierigen Geldes in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen zu rücken. Christlich formuliert geht es um eine prophetische, lebensfördernde und gemeinschaftsbildende »politische Ökonomie des heiligen Geistes«.²⁵² Damit ist die zentrale Aufgabe der Befreiungstheologie im Kampf für eine neue Kultur des Lebens in gerechten Beziehungen markiert. Hier liegt ihr ureigener Beitrag, ihre unverwechselbare Rolle in den Bündnissen, die für eine »andere Welt« streiten. Gemeinsam geht es dann um die realen Veränderungen.

1 Realutopie einer Lebenskultur

Hier geht es zunächst um die Frage, wie insgesamt ein neuer Ansatz gefunden werden kann, bevor Alternativen im Blick auf die Grundpfeiler des Kapitalismus, Geld und Privateigentum, zu entwickeln sind.

Ein neues Paradigma: Gemeingut der Menschheit

Das umfassendste Konzept eines postkapitalistischen Paradigmas, das die Moderne transzendiert, hat der Soziologe und Priester François Houtart vorgelegt: »Gemeingut der Menschheit«²⁵³. Es entspricht genau dem Ansatz dieses Buches. Er entfaltet sein Konzept in vier Dimensionen:

- eine neue Beziehung zur Natur;
- die Produktion und Reproduktion der materiellen Grundlage des Lebens – in physischer, kultureller und spiritueller Hinsicht;
- die soziale und politische Selbstorganisation;
- die Interpretation der Realität und des Engagements der Akteure, diese zu schaffen, das heißt: die Kultur.

Dieses neue Paradigma umzusetzen hieße, das Gemeingut der Menschheit zu erreichen, in anderen Worten: die Produktion und Reproduktion des Lebens – jenes Lebens, das durch das kapitalistische Wirtschaften im Kontext der herrschenden westlichen Zivilisation zerstört wird. Dabei geht es nicht um ein Modell, das am Reißbrett von einem Mastermind konstruiert, von oben durchgesetzt würde. Vielmehr geht es um die Organisation von Suchprozessen, an denen Männer und Frauen, viele soziale Gruppen aus allen Kulturen und Religionen beteiligt sind, insbesondere die Marginalisierten. Es geht um einen Prozess von unten, ansetzend bei den konkreten Kämpfen der betroffenen Menschen, aber eben in Richtung auf eine gemeinsame Vision, auf die sie zustreben können.

1 *Natur* wird im neuen Paradigma nicht mehr als Ressource gesehen, die von »Herren und Besitzern« zwecks Kapitalakkumulation zur Ware gemacht wird und grenzenlos auszubeuten ist, sondern vielmehr als geschenkte Quelle des Lebens. Ihre Regenerationsfähigkeit ist zu respektieren. Hier geht es um das Zusammenspiel zwischen Menschen und Erde. An dieser Stelle ist es zentral, die verschiedenen Kulturen und Religionen neu zu entdecken und zu mobilisieren – angefangen von den indigenen Anschauungen von Mutter Erde (*Pacha Mama*) bis zu der zentralen buddhistischen Praxis der Achtsamkeit. Ein besonderes Problem besteht darin, wie die technisch-wissenschaftliche und städtische Zivilisation so umgestaltet werden kann, dass eine nachhaltige Regeneration der Natur möglich bleibt. Voraussetzung dafür ist, dass das Gemeingut Erde nicht mehr privatisiert und zur Ware gemacht werden darf. Darauf ist noch zurückzukommen.

2 Die Produktion und Reproduktion der materiellen Grundlage des Lebens erfordert eine komplette Transformation der *Ökonomie*. Die kapitalistische Ökonomie gibt dem abstrakten, in Geld gemessenen Tauschwert Priorität. Denn das Ziel ist Kapitalakkumulation. Eine postkapitalistische Ökonomie rückt den Gebrauchswert ins Zentrum.²⁵⁴ Denn das Ziel ist, das Leben aller in Harmonie mit der Natur zu ermöglichen. Dies ist nicht möglich, wenn die Produktion das Ziel hat, den privaten Eigentümern der Produktionsmittel maximalen Gewinn zu bringen. Es ist auch nicht möglich, wenn das zentrale Ziel der Kapitalakkumulation möglichst viel Konsum von Wunschgütern anheizt. Eine zukunftsfähige und lebensdienliche Ökonomie rückt die Befriedigung der materiellen, kulturellen, sozialen und spirituellen Grundbedürfnisse aller in den Mittelpunkt, nicht die grenzenlose Steigerung der Kapitalakkumulation und des Konsums Weniger – die subjektive Seite des gierigen Geldes. Damit ist erneut die Frage nach der Geld- und Eigentumsordnung gestellt.

3 Ein solcher Ansatz erfordert eine durchgehende *Demokratisierung* der sozialen, ökonomischen und politischen Selbstorganisation. Es gibt keine wirkliche politische Demokratie ohne gleich-

zeitige wirtschaftliche Demokratie und die gleichberechtigte Partizipation von Männern und Frauen sowie der verschiedenen sozialen und kulturellen Gruppierungen in einem Gemeinwesen. Dabei besteht die zentrale Rolle des Staates darin, den Marginalisierten und Ausgeschlossenen zu ihrem Recht zu verhelfen (vgl. Jer 22,16). Angesichts der globalisierten Realität gilt es, die Demokratisierung auch auf allen Ebenen vom Lokalen bis zum Internationalen durchzuführen. Die historische Analyse hat gezeigt, dass sich die Geld-Privateigentums-Wirtschaft schon in der Antike, aber noch deutlicher in der Moderne mit dem Imperialismus verbunden hat. Das expansive Kapital macht die politische Ordnung imperial und patriarchalisch. Demgegenüber geht es darum, alle Ebenen bis hin zur UNO zu demokratisieren. Das gesamte neue Modell kann man als »partizipative Demokratie« bezeichnen. Die gegenwärtige Finanzherrschaft in allen Bereichen hat den Mythos zerstört, Kapitalismus fördere Demokratie. Das Gegenteil ist der Fall: Kapitalismus zerstört Demokratie. Die bürgerliche Demokratie begann ohnehin als Demokratie der Eigentümer (im antiken Griechenland ebenso wie in England nach der *Glorious Revolution* am Ende des 17. Jahrhunderts). Die allgemeine politische Demokratie im Westen musste erst von der Arbeiter- und Frauenbewegung erkämpft werden. Spätestens im 21. Jahrhundert zeigt sich aber, dass dies nicht ausreicht. Demokratie muss umfassend werden.

4 Das »Gemeingut der Menschheit« kann schließlich nur *interkulturell* gebaut werden. Der imperiale Kapitalismus produziert Monokultur – nicht nur in der Landwirtschaft. Alle Völker werden durch indirekte strukturelle, kulturelle und direkte Gewalt sowie durch mediale Verführung der Konkurrenzcivilisation des kalkulierenden Egos unterworfen. Das neue Paradigma heißt nicht Multikulturalismus, in dem die Kulturen nebeneinander existieren, sondern Interkulturalismus: In einem lebendigen Austauschprozess bereichern sich die Kulturen gegenseitig, können insbesondere der materialistischen westlichen Zivilisation eine neue spirituelle Grundlage geben. Spiritualität bedeutet hier nicht die private Ersatzbefriedigung für fehlende materielle und soziale

Sinnerfüllung, sondern umfasst die ökonomischen Lebensbedingungen ebenso wie die politische Partizipation. Unsere Analyse der Religionen und Philosophien sowohl der Achsenzeit wie neuerer Befreiungstheologien hat gezeigt, dass dies nicht nur möglich ist, sondern schon geschieht.

Erster und letzter Bezugspunkt in allen vier Dimensionen des neuen Paradigmas »Gemeingut der Menschheit« ist die zukünftige Lebensmöglichkeit aller Menschen in nachhaltigem Austausch mit der Natur in ihren materiellen sowie sozialen und spirituellen Aspekten. Das ist keine idealistische Utopie, sondern die reale Basis dafür, dass Leben in Zukunft überhaupt möglich sein kann. Natürlich ist es nicht möglich, ein solches neues Paradigma von heute auf morgen zu verwirklichen, vielmehr braucht es für die notwendige Transformation Übergänge (*transition*). Versuchen wir, dies an den wichtigsten Pfeilern des herrschenden Systems zu konkretisieren.

Die Transformation der Geld- und Eigentumsordnung

Wenn es stimmt, dass die herrschende Zivilisation, die das Leben gefährdet, mit dem Eintritt von Geld und Privateigentum in das tägliche Leben begonnen hat, muss eine alternative Kultur in erster Linie diese Institutionen transformieren. Erinnern wir uns zunächst an die Entstehungszeit des Geldes. Es ging um die Berechnung von Krediten und später von täglichem Tausch. Geld als Instrument für den Tausch von Gütern und Dienstleistungen ist in einer arbeitsteiligen Gesellschaft unverzichtbar. Das wusste schon Aristoteles. Auch Geld als Vorfinanzierung von Arbeitsvorhaben in Form von Krediten ist zumal in einer komplexen Wirtschaft unabdingbar. Das Problem entsteht in dem Moment, wo Geld von einem Instrument zur Ware wird, mit dem mehr Geld produziert werden soll – ursprünglich in der Form des Zinses.

»Entgierung« des Geldes

Die Frage ist also: Wie kann Geld so organisiert werden, dass es seine nützlichen Funktionen erfüllen kann, ohne durch persönliche und strukturelle Gier in zerstörerische Prozesse zu führen und schließlich zur »finanziellen Massenvernichtungswaffe« zu werden? *Der Kernpunkt ist: Geld muss von einer Ware, mit der man mehr Geld produziert, zu einem Instrument für bedarfsbezogenes, reales Wirtschaften werden. Es ist ein Gemeingut und muss deshalb öffentlich geschaffen und demokratisch reguliert werden.* Dazu gibt es inzwischen ausgezeichnete Vorschläge, sodass wir uns hier auf Grundlinien beschränken können.²⁵⁵

Die erste Frage betrifft die *Geldschöpfung*. Wie kommt Geld in die Welt? Vordergründig sieht es so aus, als seien die Zentralbanken die einzigen Akteure, weil sie als einzige das Recht haben, Münzen und Scheine zu prägen. Das betrifft aber nur das Bargeld. Die Hauptmenge des Geldes kommt durch Kreditmechanismen der Geschäftsbanken zustande: Eine Bank verleiht nicht etwa nur das Geld, über das sie als Spareinlagen verfügt. Das dient vor allem nur als Eigenkapital, das sie bei der Zentralbank hinterlegen muss (z.Zt. etwa 10 Prozent der Kreditsumme, die sie verleiht). Auf dieser Basis gibt sie Kredite, die zu 90 Prozent aus virtuellem Geld bestehen. Dieses wird aber zu Realgeld in dem Maße, wie der Kredit zurückgezahlt wird (Tilgung). Da aber auf das geliehene Geld im gegenwärtigen System Zins und Zinseszins anfällt, entsteht durch solche Kredite fast noch einmal so viel Geld, wie ursprünglich ausgeliehen wurde. *So kommt das meiste Geld als zinsbelastetes Schuldgeld in Umlauf, ist also als solches bereits »gieriges Geld«.* Diejenigen, die damit in der realen Wirtschaft reale Werte schaffen, müssen einen Teil des erwirtschafteten an die Kapitaleigentümer abführen. Das Schuldgeld verteilt also bereits als solches Anteile aus dem real erwirtschafteten Reichtum von den arbeitenden Menschen zu den Kapitaleignern und ihren Agenten, den Banken, um.

Das lässt sich politisch auf folgende Weise ändern: Geld kann ausschließlich als öffentliches Gut geschöpft und für produktive Zwecke in Krediten zur Verfügung gestellt werden. Es werden da-

rauf keine Zinsen aufgeschlagen, sondern nur Gebühren verlangt, mithilfe derer die Banken ihre Ausgaben finanzieren, wenn sie als Mittler öffentlichen Geldes Kredite an Unternehmen und Haushalte vergeben. Sie müssen ja die Kredite nicht nur verwalten, sondern auch die Kreditwürdigkeit von Projekten etc. prüfen. Sie selbst werden demokratisch kontrolliert, ganz gleich, ob es sich bei ihnen um lokal-regionale oder nationale Banken handelt. Die Rückzahlung erfolgt durch Abschreibung auf der Basis real erwirtschafteter Wertschöpfung. Konkret: In dem Maß, wie mit der kreditfinanzierten produktiven Tätigkeit Einkommen erzielt werden, werden diese gegen den Kredit verrechnet. Denn dadurch entsteht aus dem öffentlichen Geld der öffentliche Nutzen einschließlich der daraus an die öffentliche Hand abzuführenden Steuer. Das für produktive Zwecke zur Verfügung gestellte Geld dient so nicht der privaten Bereicherung, sondern dem Gemeinwohl. *Das öffentlich zur Verfügung gestellte Geld wird gleichsam »entgiert«, »neutralisiert«.*²⁵⁶ Der Zins ist abgeschafft, die ursprüngliche Institutionalisierung der Gier. Diesem Ansatz ist der Ansatz islamischer Banken verwandt. Auch hier wird dem Zins nicht erlaubt, die Zukunft zu belasten. Der Geldgeber erhält nur einen Anteil an dem real erwirtschafteten Ergebnis.

Voraussetzung für dieses neue Modell ist ein funktionierendes *Zentralbankensystem*. Dazu hatte bereits der größte Ökonom des 20. Jahrhunderts, John Maynard Keynes, 1944 auf der Weltwirtschaftskonferenz in Bretton Woods einen Vorschlag gemacht, der folgende Institutionen vorsah: eine überstaatliche Weltzentralbank (*International Clearing Union*), die sowohl als Reserve- wie Refinanzierungsinstanz der nationalen Zentralbanken fungieren sollte, und ein von der Bank geschaffenes, »staatenloses« Weltgeld als Reserve- und Abrechnungsmedium, der »bancor«, Vorläufer der heutigen Sonderziehungsrechte (SZR). Dieser würde den US-Dollar als Weltgeld ablösen. Ein solcher Vorschlag wird heute vielfach wieder aufgegriffen, allerdings unter dem Namen »globo«.²⁵⁷ 1944 wurde er von den USA aus Eigeninteresse abgelehnt. In der Zukunft könnten die USA daran interessiert sein und zwar dann, wenn mehr und mehr Länder ihren Ölhandel in einer anderen als der US-Währung abrechnen. Sobald dies eintreten würde, wären

die USA bankrott, weil sie ihre immensen Schulden nicht mehr mit der Druckerpresse finanzieren könnten. Ein politisches Geld statt einer anderen nationalen oder regionalen Währung als Weltgeld könnte für sie in dieser Lage die Rettung sein.²⁵⁸ Dieses System kann ergänzt werden durch ebenfalls zinslose Regionalgeldsysteme. Sie zeigen im Übrigen, dass zinsloses Geld besser und allgemeiner funktioniert als zinsbelastetes Schuldgeld.²⁵⁹

Auf diesem grundsätzlichen Fundament kann ein System öffentlichen und produktiv-gemeinwohlorientierten Geldes im Dienst des realen Wirtschaftens entstehen. Das bedeutet auch, dass die Finanzmärkte, die sich als Parasiten auf die reale Wirtschaft gesetzt haben, entmachtet, ja geschlossen werden. Denn alle rein spekulativen Geschäfte werden politisch verboten. Banken funktionieren nur noch als Mittler öffentlichen und produktiven Geldes. Es muss allerdings schon hier betont werden, dass eine rein technische, rechtliche und politische Umgestaltung der Geldordnung zur Überwindung der Gier nicht ausreicht – wenn es stimmt, dass diese vor allem durch Existenzunsicherheit im Markt und in der Gesellschaft angefeuert wird. Deshalb bedarf es vor allem auch einer neuen sozialen Ordnung, die den Menschen Sicherheit gibt. Das betrifft zentral auch die Eigentumsordnung.

Vielfältiges Nutzungseigentum

Eine gleiche fundamentale Veränderung ist im Blick auf die *Eigentumsordnung* nötig und möglich.²⁶⁰ Wenn das neue Gesamtparadigma »Gemeingut der Menschheit« heißt, so ist wie beim Geld auch beim Eigentum vom geschenkten Gemeineigentum auszugehen. In der hebräischen Bibel wird das in einer Gottesrede theologisch so ausgedrückt: »Das Land darf nicht unwiderrufflich verkauft werden, denn mir gehört das Land, und ihr seid Fremde und Leute mit Bleiberecht bei mir.« (Lev 25,23)

Das bedeutet: Land und alle Gaben der Natur (theologisch: Schöpfung) wie Wasser, Mineralien, Luft usw. sind *Gaben* und zur Nutzung geliehen. Entsprechend kann es für Menschen nur Nutzungsrechte geben. Da Menschen aber nur in Gemeinschaft lebensfähig sind, sind die Nutzungsrechte übergreifend einer jewei-

ligen Gemeinschaft vom Lokalen bis zum Globalen gegeben. Darin ist persönliches Nutzungseigentum eingeschlossen. Das aber muss institutionell geregelt werden. Ohne Eigentum ist menschliches Zusammenleben nicht möglich. Das Problem liegt in der zunehmenden Absolutsetzung des in Geld gemessenen privaten Eigentums über die persönliche und gemeinschaftliche Nutzung hinaus (in seinem Tauschwert zwecks Akkumulation) seit der Achsenzeit und systemisch in der kapitalistischen Moderne. Wie lässt sich eine neue Eigentumsordnung gestalten, die dem Gemeinwohl dient?

Zunächst ist nochmals ein verbreitetes Missverständnis abzuwehren, als gäbe es nur die Alternative: absolutes Privateigentum oder absolutes Staatseigentum. In Wahrheit ist keines von beiden zukunftsfähig, weil beides die Form des Herrschaftseigentums (*dominium*) hat, das Menschen und Erde knechtet und zerstört. Zentral ist vielmehr zu verstehen, dass es rechtlich eine Fülle von Eigentumsformen gibt, die jeweils danach auszuwählen sind, welche dem Gemeinwohl am besten dient. Natürlich ergibt sich die Auswahl nicht von selbst, da mit Eigentum immer Interessen verbunden sind und deshalb die Gestaltung der Eigentumsordnung immer davon abhängt, wie viel demokratische Beteiligung die politischen Strukturen ermöglichen. Hier geht es aber zunächst einmal um die *Prinzipien* der Vision.

Die wichtigste Innovation der Diskussion über Eigentum in den letzten Jahren ist die Wiederentdeckung der *Gemeingüter*. In einer Serie von Treffen, organisiert von der Heinrich-Böll-Stiftung, hat eine interdisziplinäre Gruppe, an der ich teilgenommen habe, ein Manifest und ein Buch zum Thema erarbeitet.²⁶¹ Ich stelle im Folgenden einige Thesen daraus vor:

»Gemeingüter (*Commons, Allmende*) sind vielfältig. Sie sind Grundbestand und Voraussetzung unseres gemeinschaftlichen Reichtums. Dazu gehören Wissen und Wasser, Saatgut und Software, Kulturtechniken und die Atmosphäre. Gemeingüter sind unabdingbar, doch sie sind kein Ding, denn sie sind mit uns in vielfältiger Art und Weise verbunden.«

Hierin spiegelt sich die Frage indigener Menschen: »Kann ein Mensch seine Mutter besitzen?« Wir sind Teil eines gemeinsamen Lebensnetzes, über das wir weder als Privatleute noch als Staat verfügen. Zu diesen Gemeingütern gehören nicht nur die grundlegenden Gaben der Natur wie Wasser, Luft, Erde (Land), sondern auch gemeinsam geschaffene Kulturgüter bis hin zu den modernsten HighTech-Entwicklungen wie das Internet. Was hier noch nicht genannt ist, sind die Grundversorgungsdienste wie Erziehung, Gesundheit, Transport – und das Geld.

Eine weitere wichtige Erkenntnis ist, dass Gemeingüter kein Niemandsland sind, sondern auch gemeinsam gepflegt werden müssen. Das kann man gut an funktionierenden *Allmenden* sehen:

»Um Übernutzung und Unternutzung – die dramatische Plünderung der Fischbestände oder das Verwaisen von Werken – zu vermeiden, ist jegliche Eigentumsform mehr denn je an zwei Bedingungen zu messen: Zum einen muss bei jeder Nutzung gewährleistet sein, dass Gemeingüter nicht in ihrem Bestand zerstört oder verbraucht werden. Zum anderen muss gewährleistet sein, dass niemand, der anspruchsberechtigt oder auf die jeweiligen Gemeingüter angewiesen ist, von Zugang und Nutzung ausgeschlossen wird. Zugang und Nutzung sind deshalb so zu gestalten, dass Gemeingüter bewahrt und gepflegt, sowie weiterentwickelt werden können.«

Schließlich kann die Nutzung von Gemeingütern auf vielfache Weise organisiert werden:

»So verschieden die Gemeingüter und die Menschen, so verschieden die Organisationsformen der Nutzergemeinschaften. Sie begegnen uns überall: selbstorganisiert und vielgesichtig. Als Vereine, private Agenturen, Netzwerke, Kooperativen, Genossenschaften und treuhänderische Organisationen. Als überschaubare Hofgemeinschaft oder internationale Freie Software-Bewegung. Ihre Regeln und ihre Ethik erwachsen aus den Bedürfnissen und den Organisationsprozessen der jeweils Betroffenen. Wer einem Gemeingut direkt verbunden ist, sollte an

der Aushandlung und Umsetzung dieser Regeln beteiligt werden.«

Damit ist deutlich, dass die Eigentumsorganisation immer möglichst nah an den Betroffenen und damit gemeinwohlorientiert stattfinden muss. Wie das konkret aussehen könnte, werden wir im nächsten Kapitel untersuchen.

Sehr schön zusammengefasst finden sich die verschiedenen Elemente der hier skizzierten Realutopie im Kontrast zur kapitalistischen Moderne in folgenden Gegensatzpaaren:

- »Wo hier Konkurrenz herrscht, ist dort Solidarität.
- Wo hier ein »Mehr« steht, ist dort ein »Genug«.
- Wo hier Grenzüberschreitung Programm ist, ist es dort die Bewahrung und der Schutz von Grenzen.
- Der alles berechnenden Persönlichkeit steht die mitfühlende gegenüber.
- An die Stelle des egoistischen Marktakteurs tritt der solidarisch Handelnde. An die Stelle der Repräsentation tritt die Partizipation.
- Aus Funktionszwang wird die Freiheit der Entscheidung.
- Aus der Angst um die Existenz wird die Befreiung zur Gestaltung.
- Aus der Befriedigung eigener Interessen wird die Befriedigung gemeinsamer Bedürfnisse.
- Aus dem Ausschalten des Anderen wird das Aufnehmen des Nächsten.
- Aus der Externalisierung von Folgen wird die Übernahme von Verantwortung.
- Statt um Konsumgüter geht es um Lebensqualität.
- Statt um die Verfügung über andere Menschen geht es um die Verfügung über die eigene Zeit.
- An die Stelle von Allmachtsfantasien tritt die Anerkennung der eigenen Kleinheit und Endlichkeit.
- Statt um das Wachsen des Ego geht es um das Wachsen des Selbst.«²⁶²

Manche mögen diese Zusammenfassung einer alternativen Zivilisation für hoffnungslos idealistisch halten – selbst wenn sie einer der Religionen angehören, die alle Ähnliches sagen. So tief hat sich die Ideologie des kapitalistischen Marktes und seines Menschenbildes in unser Bewusstsein hineingefressen. Es ist aber eine der kaum bemerkten, aber umso bemerkenswerteren Entwicklungen, die schon im letzten Jahrhundert begann, dass selbst westliche Wissenschaften die hier entworfenen Perspektiven bestätigen.²⁶³ Die Biologie hat die Basis allen Lebens in der Interrelationalität (der wechselseitigen Verbundenheit von allem) entdeckt.²⁶⁴ Die Hirnforschung sieht die physiologische Basis der Empathie und der Kooperationsfähigkeit der Menschen in den Spiegelneuronen.²⁶⁵ Die relationale Psychologie lehrt uns, dass ein menschliches Subjekt nur in Intersubjektivität, ein gesundes Selbst nur durch gegenseitige Anerkennung durch Andere entsteht.²⁶⁶ Selbst die ökonomische Glücksforschung kommt zu dem Ergebnis, dass Akkumulation von Reichtum über ein Genug hinaus nichts zum Glück beiträgt, sondern oft das Gegenteil erzeugt. Glück entsteht durch gelingende Beziehungen, nicht nur persönliche, sondern auch durch Beziehungen mit der Gesellschaft und der Natur. Die gegenteiligen Verhaltensweisen entspringen Enttäuschungen, Verletzungen, Mangelerscheinungen und Pathologien. Unser herrschendes zerstörerisches System und solche pathologischen Verhaltensweisen verstärken sich gegenseitig. Darum kommt es eben darauf an, beides gleichzeitig zu verändern: die herrschenden Strukturen und das dominierende Menschenbild mit den damit verbundenen Verhaltensweisen.

Mit welchen Schritten können wir uns der konfliktreichen Verwirklichung dieser Realutopie nähern?

2 Wege zum Leben in gerechten Beziehungen

Die Überwindung des herrschenden Zivilisationsmodells und die Entwicklung einer neuen Kultur des Lebens erfordert Widerstand und kreative Aufbauarbeit. Dem bestehenden System muss Energie entzogen werden, und das Neue muss Schritt für Schritt Gestalt gewinnen. Das betrifft die Ökonomie, die Politik, aber auch die Spiritualität und das Gemeinschaftsleben der Glaubensgemeinschaften.

Dem herrschenden System Energie entziehen

Das kapitalistische System herrscht nicht nur durch äußere ökonomische, politische und militärisch-geheimdienstliche Macht, sondern auch durch Verführung und Lüge. Das wird auch »soft power«, »subtile Macht« genannt.²⁶⁷ Dazu gehört das ganze Instrumentarium der kapitalgesteuerten Medien, aber viele Lügen sind längst von vielen verinnerlicht worden – sie wurden zu ideologischem Allgemeingut. Hier gilt es, die Einsichten von Paulo Freire, die in Kapitel 1 im 3. Teil geschildert wurden, für unsere Situation fruchtbar zu machen.²⁶⁸ Wir können umdenken lernen durch die Analyse unserer realen wirtschaftlichen, politischen und psychologischen Situation und eine gleichzeitige gemeinsame Praxis. Vor allem vier Elemente entziehen dem kapitalistischen System Energie, befreien die Menschen von Illusionen und Unterwerfung und machen sie zu handelnden Subjekten:

Erstens kann man die Luftblasen der Versprechungen des Kapitalismus platzen lassen. Zum Beispiel: »Das Reicherwerden der Reichen sickert schließlich durch zu den Armen« (Trickle-down-Theorie). Das Bild dafür ist die Flut, die große Schiffe und kleine Boote gleichzeitig hebt. Fakt ist aber, dass zwar Teile der Bevölkerung reicher werden, viele aber noch mehr verelenden.²⁶⁹ Oder: »Industrialisierte Landwirtschaft bietet bessere Versorgung der Gesamtbevölkerung, sodass das Eingehen von kleinbäuerlichen

Betrieben gesamtgesellschaftlich positiv aufgewogen wird.« Fakt ist aber, dass in weiten Teilen Asiens und Afrikas endemische Hungersnöte entstehen. Auch wird gesagt, dass negative Nebenwirkungen von Pestiziden begrenzt und von der anpassungsfähigen Natur aufgefangen werden können. Fakt ist aber, dass z. B. 30 Prozent der Bienenvölker der Erde schon verendet sind – Tendenz steigend. In China haben Bauern schon damit begonnen, per Hand die Befruchtung von Blüten vorzunehmen, weil es nicht mehr genug Insekten gibt, die diese Aufgabe erledigen können. Es wird behauptet, Wachstum fördere Arbeitsplätze. Fakt ist – wie spätestens seit 1996 nachgewiesen²⁷⁰ –, dass das kapitalistische Wachstum Arbeitsplätze vernichtet (*jobless growth*) usw. Solche Lügen nachzuweisen, entzieht dem System Energie und schwächt es so, denn kein Machtsystem kann auf Dauer ohne Legitimation bestehen. Ebenso trägt es zum Bewusstseinswandel bei, indem es Menschen hilft, ihre eigenen Vorurteile abzubauen, die von der herrschenden Ideologie aufgebaut wurden.

Zweitens sind Boykotte ein wirksames, gewaltfreies Mittel der Veränderung. Neinsagen, Sichverweigern (*defiance*) war nicht nur eines der wesentlichen Elemente, mit dem Gandhi das englische Weltreich besiegte, Martin Luther King der Rassentrennung in den USA eine Niederlage beibrachte und das half, die Apartheid in Südafrika abzuschaffen. Es veränderte auch das Bewusstsein von vielen Menschen, wie z. B. die Frauen bezeugen, die an der Kampagne »Kauft keine Früchte der Apartheid« teilnahmen. Sie wurden zu selbstbewussten und kritischen Menschen. Auch einzelne Transnationale Konzerne mussten die Schärfe dieser gewaltfreien Waffe zur Kenntnis nehmen, z. B. Coca Cola, als die Firma in Guatemala und Kolumbien Gewerkschafter umbringen ließ, oder als Nestlé mit ihrer lebensgefährlichen Werbung für künstliche Babynahrung den Tod von Babys in Kauf nahm. Breite Mobilisierung dagegen zwang sie, ihre menschenverachtende Geschäftspolitik zu ändern. Zur Zeit läuft die Aktion »Besetzung schmeckt bitter« von Pax Christi zum Boykott von Waren aus den von Israel völkerrechtswidrig besetzten Gebieten Palästinas.²⁷¹ Solche Kampagnen sind heute durch das Internet noch

leichter zu organisieren als früher. »Campact – Demokratie in Aktion!« ist eine wichtige Initiative dieser Art in Deutschland. Es gibt aber nicht nur den Konsum-Boycott, sondern auch die Verweigerung eines kapitalistischen Umgangs mit Geld. Attac führt seit 2012 unter dem Motto »Krötenwanderung« eine Kampagne durch, die die Menschen zum Bankenwechsel animieren soll.²⁷² Seit langem bearbeiten ökumenische Basisgruppen, unterstützt von Beschlüssen des Ökumenischen Rats der Kirchen, unsere Kirchen und Gemeinden, keine Geschäfte mehr mit den Geschäftsbanken zu machen, die Beihilfe zur Steuerhinterziehung leisten, an aller Art von Spekulation teilnehmen (neuerdings besonders Nahrungsmittelspekulation und Land-Grabbing) und Gewinne aus ökologischem Raubbau ziehen. In Deutschland begann dies mit der Forderung an Kirchen und Kirchentag im Kampf gegen die Apartheid, die Konten bei der Deutschen Bank zu kündigen, weil sie Konsortiumsführerin bei der Finanzierung der Apartheid war, nachdem US-amerikanische und britische Banken dem öffentlichen Boykottdruck nachgegeben und ihre Geschäfte mit Südafrika abgebrochen hatten. Heute geht es besonders um den Abzug von Rücklagen aus diesen und ethisches Investieren in alternativen Banken.²⁷³

Drittens beruht das Neinsagen aber auf einem Ja-sagen. Wie schon gesagt, hat die Glücksforschung nachgewiesen, dass gelingende kooperative und solidarische Beziehungen für Glückserfahrungen entscheidend sind – aber auch für reale Lebensverbesserungen. Das klassische Beispiel dafür ist die Arbeiterbewegung, die Solidarität zu ihrem Grundprinzip machte und dadurch dem Kapitalismus immerhin einige soziale Verbesserungen abrang. Der Neoliberalismus untergrub diese Stärke dadurch, dass er nicht nur international, sondern auch innerbetrieblich das Konkurrenzprinzip durchsetzte und dadurch innerhalb der Arbeiterschaft verschiedene Klassen schuf, die sich gegeneinander ausspielen lassen. Auf der anderen Seite haben die sozialen Bewegungen erkannt, dass Bündnisse ihnen Stärke verleihen. So konnten sie sich in Seattle 1999 bei der Tagung der Welthandelsorganisation (WTO) mit den Gewerkschaften verbünden und seither diese neoliberale

Organisation, die Privatisierung, Liberalisierung und Deregulierung als Leitprinzipien hat, vielfach blockieren. Eine zentrale Rolle spielen gelingende Beziehungen bei der Umsetzung der Gemeinwohl-Ökonomie, bei der wirtschaftlicher Erfolg gleichzeitig mit sozialem und ökologischem Erfolg gemessen wird.²⁷⁴ Gerade die Erfahrung, dass Kooperation Freude macht, entzieht dem auf Konkurrenz angewiesenen System Energie.

Viertens hat die kooperative Praxis eine psychologisch positive Wirkung und trägt insofern Entscheidendes zum Umlernen bei. Die psychischen Zerstörungen im Neoliberalismus führen zu Traumatisierungen und zu Fatalismus bei den Verlierern und zu Depressionen insbesondere in den Mittelklassen.²⁷⁵ Das führt zu Isolation und Hoffnungslosigkeit. Dadurch ist zu erklären, dass, obwohl die Mehrheit der Menschen unter dem Kapitalismus zunehmend leidet, nur eine Minderheit Widerstand leistet und an Alternativen arbeitet. In dem Moment, wo solche Betroffenen sich mit anderen zusammentun, setzt Heilung ein. Gemeinsamer Kampf ist die beste Therapie für psychische Leiden. Denn diese sind in der heutigen Situation in den seltensten Fällen individuell, sondern zumeist gesellschaftlich bedingt. Sonst wäre die rapide Zunahme von Depressionen, die nach Aussage der Weltgesundheitsbehörde 2020 die zweithäufigste Volkskrankheit sein wird, nicht zu erklären. Dazu bedarf es allerdings konkreter Handlungsmöglichkeiten, die im Nahbereich beginnen müssen, weil Erfahrung zunächst nur hier gesammelt werden kann. Das ließe sich an vielen Beispielen zeigen. Im Bereich des Kaiserstuhls war die Erfahrung des erfolgreichen Kampfes gegen das geplante Kernkraftwerk in Wyhl eine solche positive Erfahrung. Es ist kein Zufall, dass in und um Freiburg bürgerschaftliches Engagement für Ökologie immer breitere Bevölkerungsschichten ergriffen hat. Der Kampf gegen das Großprojekt des Tiefbahnhofs Stuttgart 21 hat dazu beigetragen, sogar die fünfzigjährige landespolitische Herrschaft einer Partei zu brechen. Aus anderen Ländern und Kontinenten, z.B. Argentinien und Brasilien, ließen sich viele weitere Beispiele anführen, wie gemeinsames Engagement Lethargie durchbrechen und sogar persönliche psychologische Probleme

überwinden helfen kann. Wer so im Denken und Fühlen frei wird, entzieht dem krankmachenden System Energie, weil er nicht mehr von ihm abhängig ist.

Welches sind nun die strukturellen Gestaltungsmöglichkeiten für eine neue, lebensdienliche politische Ökonomie? Wir beschränken uns hier wieder auf die konkrete Transformation der kapitalistischen Grundpfeiler Privateigentum und Geld im Kontext der gleichzeitigen politischen Transformation.

Vom Privateigentum zur Gemeinwohl-Ökonomie ²⁷⁶

Eigentlich sollte es die Absolutheit des Privateigentums gar nicht geben, wenn unsere Verfassungen eingehalten würden. In Artikel 14.2 des Grundgesetzes heißt es: »Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen.« Die Bayerische Verfassung stellt sogar in § 151 fest: »Die gesamte wirtschaftliche Tätigkeit dient dem Gemeinwohl.« Es ist allerdings festzuhalten, dass diese Artikel im Rahmen einer kapitalistischen Marktwirtschaft zu interpretieren sind.²⁷⁷ Nach deren heute sichtbarem Scheitern muss deshalb die Verfassungsfrage neu gestellt werden. Es geht auch hier um eine grundlegende Transformation. Ziel des Transformationsprozesses ist die Überwindung der kapitalistischen Absolutsetzung des privaten Eigentums zum Zweck der (leistungslosen) Eigentumsvermehrung. Stattdessen soll Eigentum so organisiert werden, dass es als solches dem Gemeinwohl dient und dass seine jeweilige Form partizipatorisch, d. h. von allen Betroffenen, mitbestimmt wird. Das schließt das Grundprinzip ein, dass Eigentum nur legitim ist, wenn es gebrauchswert- und nutzungsorientiert ist und dem Bedarf, nicht dem grenzenlosen Wünschen, dienen muss. Das hat gleichzeitig die positive ökologische Folge, dass kein Wachstumszwang entsteht.

Die Umsetzung einer solchen Konzeption hat bereits innerhalb des kapitalistischen Systems seit Langem begonnen. Schon im 19. Jahrhundert begann z. B. die *Genossenschaftsbewegung*, die es zu stärken und zu erweitern gilt.²⁷⁸ Sie umfasst Produktions-, Handels- und Reproduktionsgenossenschaften. Die ersten beiden passen

sich häufig dem kapitalistischen Markt an, während Letztere normalerweise einen solidarwirtschaftlichen Ansatz haben. Hier geht es um Daseinsvorsorge, z. B. in der Form landwirtschaftlicher Produktions-Konsum-Genossenschaften. Aber auch Genossenschaftsbanken gehören dazu oder Projekte genossenschaftlicher Energieerzeugung.

Während Genossenschaften von Engagierten vor Ort einfach gegründet werden können, ist die Durchsetzung gemeinwohlorientierter und solidarisch organisierter *Dienstleistungen der Daseinsvorsorge* auf nationaler und europäischer Ebene nur durch soziale Kämpfe in breiten Bündnissen von unten zu erreichen. Seit dem Beginn des Neoliberalismus erhöhten die Kapitaleigner den Druck auf Kommunen und Staaten, die Grundversorgung mit Wasser, Abfallbeseitigung, Energie, Verkehrsinfrastruktur, Bildung, Gesundheitsfürsorge usw. zu privatisieren. Die politischen Institutionen bis hin zur Europäischen Union haben diesem Druck weitgehend nachgegeben, ihn sogar verstärkt. Zunehmend haben aber insbesondere Kommunen und die Bevölkerung erlebt, wie die privatisierten Dienstleistungen in diesen Bereichen den Service verteuern und qualitativ verschlechtern. Weil es hier um die Befriedigung fundamentaler Grundbedürfnisse geht, waren aber auch die Betroffenen zunehmend bereit, sich in sozialen Bewegungen, Bündnissen und Bürgervereinigungen zu organisieren und gegen die Privatisierungen zu kämpfen.

Ein Beispiel aus Heddesheim bei Mannheim: Die evangelische und die römisch-katholische Gemeinde dieses Ortes veranstalten jedes Jahr einen ökumenischen Bezirkskirchentag. In den 1990er Jahren sollte die Wasserversorgung des Ortes privatisiert werden. Daraufhin stellten die Kirchengemeinden ihren Kirchentag unter das Motto: »Verkauft bloß nicht den Wasserturm!« Sie stellten dar, welche negativen Folgen die Privatisierung des Wassers in anderen Kommunen hatte. Sie waren erfolgreich. Ihr Wasser wurde nicht privatisiert. Auf europäischer Ebene gab es einen teilweisen Erfolg beim Kampf gegen die sogenannte Bolkestein-Richtlinie zur Privatisierung der Dienstleistungen. 2004/2005 entstand ein massiver Widerstand, der wahrscheinlich sogar dazu beitrug, dass der Entwurf einer europäischen Verfassung in Frankreich und den

Niederlanden abgelehnt wurde. 2006 wurden dann bei dem von der EU beschlossenen Kompromiss Gesundheit, Verkehr, Sicherheitsdienste, das Arbeits-, Arbeitskampf-, Gewerkschafts- und Sozialrecht sowie Arbeits- und Gesundheitsschutz, Zeitarbeitsagenturen und einige Teilbereiche der öffentlichen Dienste vollständig von der Richtlinie ausgenommen. Manchmal gelingen solche sozialen Kämpfe auch auf nationaler Ebene. Durch langjährige Arbeit von sozialen Bewegungen vorbereitet errang 2004 in Uruguay eine sozial orientierte Koalition die Macht. Ihr erster Akt bestand darin, in die Verfassung einen Passus aufnehmen zu lassen, der besagte: Wasser darf niemals privatisiert werden.

Positiv formuliert müssen alle Dienstleistungen der Grundversorgung öffentlich organisiert sein. Das heißt aber nicht, dass sie alle verstaatlicht sein müssen. Viele von ihnen sind ohnehin traditionell kommunal organisiert und können so im demokratischen Nahbereich kontrolliert werden. Es gibt aber auch die Möglichkeit direkter Demokratie, sogenannter »demokratischer Allmenden«. Ein Beispiel ist das kalifornische Energieversorgungsunternehmen Smud, in dem die Leitungsgremien von den 1,5 Millionen Nutzern direkt demokratisch gewählt werden.²⁷⁹ Bekannt ist auch das »partizipative Budget« der brasilianischen Millionenstadt Porto Alegre, bei dem alle gesellschaftlichen Gruppen den kommunalen Haushalt mitberaten.

Neben den Dienstleistungen der Grundversorgung ist eine weitere zentrale Frage: *Wem gehört das Land und die Ressourcen des Landes?* Eines der wesentlichen Instrumente, mit denen der Kapitalismus vom 14. Jahrhundert an durchgesetzt wurde, war die »Einzäunung« (*enclosure*), d.h. die Privatisierung des Gemeinschaftslandes. Dies gilt es wieder rückgängig zu machen, wofür besonders indigene Völker kämpfen. In kurzfristiger Perspektive hilft nur der massive Widerstand der sich organisierenden Bevölkerung gegen weitere Privatisierungen. Dazu gehört im Blick auf das Land vor allem der Kampf gegen das »Land-Grabbing«. Nicht nur in Asien, Afrika und Lateinamerika kaufen Konzerne und Regierungen (wie z.B. die chinesische) riesenflächen von Land auf, wobei die Bauern zum Teil gewaltsam verdrängt werden. Auch in Deutschland wird das Problem akut. Besonders im Osten, wo die

Treuhand und ihre Nachfolgeorganisation im Sinn privater Interessen das frühere Volkseigentum an Privatinvestoren verschleudert, befinden sich private Investoren auf Raubzügen. Über 30 Prozent des landwirtschaftlich nutzbaren Landes sind bereits in ihrer Hand. Auf die Bauern wird massiver Druck ausgeübt, ihrerseits Land an Großinvestoren zu verkaufen. Auch ganze Seen werden privatisiert.

Ein wichtiges Feld dieses Kampfes ist auch das sogenannte »geistige Eigentum«, insbesondere gegen die TRIPS-Verträge der WTO, die u. a. Saatgut und Medizin unter Patentschutz stellen. Vor allem die Privatisierung des Saatguts ist ein Verbrechen, weil es die Ernährungssicherheit ganzer Bevölkerungen gefährdet und Bauern in die Schuldknechtschaft führt, aus der sie oft keinen anderen Ausweg als den Selbstmord sehen.²⁸⁰ Dass geistiges Eigentum auch gemeinwohlorientiert gehandhabt werden kann, zeigt die Open-Source-Bewegung, die ihre Internetsoftware frei zur Verfügung stellt.

Unternehmen in der Gemeinwohl-Ökonomie

Ein weiterer wichtiger Bereich ist das private Eigentum an den Produktionsmitteln. Hier sind deutlich zwei Fragen zu unterscheiden: Soll private unternehmerische Initiative möglich sein? Und soll der Gewinn aus der gemeinsamen Unternehmung von Kapitaleignern, Beschäftigten und Öffentlichkeit (die die Infrastruktur zur Verfügung stellt) privat abgeschöpft werden dürfen? Die Antwort einer solidarischen Gemeinwohl-Ökonomie ist klar: Ersteres ist erwünscht, Letzteres unerwünscht. Aber wie ist das umzusetzen? Dafür gibt es inzwischen sehr konkrete Vorschläge und praktische Experimente von Christian Felber und der Initiative von Attac-Unternehmern in Österreich und Deutschland, die vor zwei Jahren mit fünfzehn Unternehmern begonnen wurde und inzwischen 850 kleine und mittlere Unternehmen umfasst. Wegen ihrer direkten Bedeutung für unser Thema der Überwindung der strukturellen und persönlichen Gier soll sie im Folgenden ausführlich dargestellt werden.²⁸¹ Kleinbetriebe wie z. B. Handwerksbetriebe,

Gasthäuser oder kleine Architektenbüros können nach diesem Ansatz durchaus als Privateigentum organisiert sein, bleiben allerdings gebunden an die Regeln der Gemeinwohl-Ökonomie, die nicht auf Finanzgewinn zielt. Ab 30 Beschäftigten erhalten diese und die betroffene Öffentlichkeit zunehmend Mitbestimmungs- und Eigentumsrechte, bis Unternehmen ab 5000 Beschäftigten ganz in die Hand der Beschäftigten und der Öffentlichkeit übergehen.

Wie setzt sich der Ansatz der Gemeinwohl-Ökonomie konkret um? Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass Menschen *gelingende Beziehungen* durch Vertrauen, Kooperation, Solidarität und Teilen als Glückserfahrung beschreiben, aber eine Wirtschaftsordnung tolerieren, die von gegenteiligen Kriterien geleitet wird, nämlich individuellem Gewinnstreben ohne Rücksicht auf andere und die Natur mittels brutaler Konkurrenz. Wir nannten das die Institutionalisierung der Gier. Die zentrale Aufgabe wäre demnach *erstens*, die politischen und rechtlichen Anreizrahmen so zu ändern, dass die individuellen Wirtschaftsakteure nicht mehr gegen ihre eigentlichen Interessen handeln müssten und dass Gemeinwohl- und Kooperationsorientierung nicht mehr bestraft, sondern belohnt wird. Damit würde die gegenseitige Verstärkung von persönlicher und struktureller Gier an einer entscheidenden Stelle gestoppt: dem produktiven Geld. Die Produktion würde nicht mehr der Akkumulation von Kapital als einzigem Zweck und Ziel dienen, sondern umgekehrt würde das Geld der Produktion nützlicher Güter für die Allgemeinheit als Instrument dienen. Die Deckung des Bedarfs wäre nicht mehr Nebenprodukt des Finanzgewinns, sondern direktes Hauptziel der Produktion.

Um dies ins Werk zu setzen, muss aber *zweitens* das *Gemeinwohl definiert* werden. Das kann niemand von oben tun, da es lokal, regional, national verschieden verstanden werden kann. Eine Gesellschaft muss deshalb einen Wirtschaftskonvent – ähnlich wie auf der politischen Ebene einen Verfassungskonvent – direktdemokratisch aus allen betroffenen Bevölkerungsgruppen (»Berührungsgruppen«) wählen. Die Delegierten haben etwa zwei Jahre Zeit, in Wechselwirkung mit der Bevölkerung einen Entwurf für die Definition des Gemeinwohls als Leitbild für ihre zukünftige Wirt-

schaftsordnung zu erarbeiten, bevor über ihn in einer Volksabstimmung entschieden wird. Bei Annahme würde das Ergebnis in die Verfassung aufgenommen. Es kann davon ausgegangen werden, dass die Bevölkerung niemals »maximalen Finanzgewinn für individuelle Kapitaleigner«, die jetzige Realität, als Leitbild für die Wirtschaft akzeptieren würde – was noch einmal den undemokratischen Charakter des herrschenden Systems unterstreicht.

Ein *dritter Schritt* betrifft die Frage, wie man bei der Annahme einer gemeinwohlorientierten Definition des Wirtschaftsziels den wirtschaftlichen Erfolg *messen* kann. Im Blick auf die Gesamtwirtschaft eines Landes besteht ein zunehmender Konsens, dass das in Geld gemessene Wachstum des Bruttoinlandsprodukts (BIP) als Indikator nicht ausreicht – ja sogar in die Irre führt. Denn der soziale und ökologische Wohlstand hat sich inzwischen trotz oder gerade wegen des gemessenen Wirtschaftswachstums negativ entwickelt. Deshalb gibt es zunehmende Versuche, die gesamtwirtschaftliche Entwicklung mit alternativen Indikatoren zu messen. Genau dies muss auch auf der Mikroebene der Betriebe angegangen werden. Hier regiert nach wie vor Finanzgewinn als Hauptindikator. Zwar haben Unternehmen inzwischen auch freiwillige Parallel-Indices entwickelt (z. B. »Balanced Scorecard«), mit denen sie etwa die Umweltbilanz messen. Aber in dem Moment, wo diese mit der Hauptmaßeinheit des Finanzgewinns in Konflikt geraten, spielen sie keine Rolle mehr. In der Gemeinwohl-Ökonomie ist es genau umgekehrt: Hier leiten soziale, ökologische, demokratische und solidarische Indikatoren, und der Gewinn ist ein untergeordnetes Instrument, das wieder im Sinn des Gemeinwohls einzusetzen ist.

Mithilfe dieser Indikatoren lässt sich eine *Gemeinwohlbilanz* von Unternehmen aufstellen. Sie wird zur Hauptbilanz, die Finanzbilanz dagegen zur Nebenbilanz – nur um den Gewinn für klar definierte Zwecke zu messen, nicht um ihn um jeden Preis zu maximieren. So wird an einer der beiden entscheidenden Stellen, nämlich beim produktiven Geld (neben dem Geld als Berechnungseinheit und Zahlungsmittel) die Macht des gierigen Geldes und der an ihm süchtig Gewordenen gebrochen. Die Gemeinwohlbilanz bricht die allgemeinen Leitvorstellungen von verant-

wortlichem, ökologischem, demokratischem und solidarischem wirtschaftlichem Handeln, wie sie im Wirtschaftskonvent ermittelt wurden, in messbare Kriterien herunter. Sinnvollerweise wird sie in einen allgemeinen und einen branchenspezifischen Teil unterteilt. Sie wird nach einer Gemeinwohl-Matrix durchgeführt. Die österreichischen Attac-Unternehmer und -Unternehmerinnen haben einen Vorschlag dafür entwickelt, nach dem sie selbst verfahren und den sie an Erfahrungswerten immer weiter verfeinern (siehe das Schema nächste Seite). Eine solche Gemeinwohl-Matrix muss allerdings jeweils von den Wirtschaftskonventen von Fall zu Fall gestaltet werden, wenn sie denn demokratisch legitimiert sein soll. Auf der X-Achse sind die Leitkriterien angegeben: Menschenwürde, Solidarität, ökologische Nachhaltigkeit, soziale Gerechtigkeit und demokratische Mitbestimmung. Auf der Y-Achse sind die betroffenen Bevölkerungsgruppen (»Berührungsgruppen«) aufgezählt. Die sich daraus ergebenden Indikatoren für die Bilanzerstellung geben jeweils den Schnittpunkt an und werden mit Gemeinwohlpunkten versehen.

Wie werden die Positivpunkte der Gemeinwohlbilanz eines Unternehmens *belohnt*? Hier gibt es vor allem zwei Akteure: die Kunden und den Staat. Leicht verständlich ist das Verfahren bei den Kunden. Die Produkte erhalten farbige Kennzeichnungen, aus denen ihre Gemeinwohlbilanz sichtbar wird. Wer Genaueres wissen will, kann über digitalisierte Codes auf dem Handy die Gemeinwohlbilanz detailliert einsehen. Auf diese Weise können die Käufer ihre Präferenz abwägen und die Gemeinwohl-Ökonomie unterstützen. Der Staat kann entsprechend der Gemeinwohlbilanz den Mehrwertsteuersatz und Zolltarif staffeln. Öffentliches produktives Geld kann über die Demokratische Bank zu jeweils günstigeren Konditionen vergeben werden und das öffentliche Beschaffungswesen anhand der Punkteskala einkaufen. Sogar öffentliche Direktförderungen sind denkbar.

WERTBERÜHRUNGSGRUPPE		Menschenwürde	Solidarität	Ökologische Nachhaltigkeit	Soziale Gerechtigkeit	Demokratische Mitbestimmung & Transparenz
GEMEINWOHL-MATRIX 4.0 Diese Version gilt für alle Bilanzen, die ab dem 1. März 2012 für das zurückliegende Bilanzjahr eingereicht werden.						
GEMEINWOHL Ein Wirtschaftsmodell mit Zukunft						
ÖKONOMIE						
A) Lieferantinnen	A1: Ethische Beschaffungsmanagement Aktive Auseinandersetzung mit den Risiken agrikulturer Produkte / Dienstleistungen, Berücksichtigung sozialer und ökologischer Aspekte bei der Auswahl von Lieferantinnen und Dienstleistungsernehmerinnen					90
B) Geldgeberinnen	B1: Ethisches Finanzmanagement Berücksichtigung sozialer und ökologischer Aspekte bei der Auswahl der Finanzdienstleistungspartner; gemeinwohlorientierte Veranlagung und Finanzierung					30
C) Mitarbeiterinnen inklusive Eigentümerinnen	C1: Arbeitsplatzqualität und Gleichstellung Sicherstellung humaner Arbeitsbedingungen, Förderung physischer Gesundheit und psychischen Wohlbefindens, Selbstverwirklichung und Karriereentwicklung, Work-Life-Balance, Gleichstellung / Inklusion, Benachteiligter	C2: Gerechte Verteilung der Erwerbsarbeit Abbau von Überstunden, Verzicht auf All-inclusive-Verträge, Reduktion der Regelarbeitszeit, Beitrag zur Reduktion der Arbeitslosigkeit	C3: Förderung ökologischer Verhaltens der Mitarbeiterinnen Aktive Förderung eines nachhaltigen Lebensstils der Mitarbeiterinnen (Mobilität, Ernährung), Weiterbildung und Fortbildung, Umweltschutzmaßnahmen, nachhaltige Organisationskultur	C4: Gerechte Verteilung des Einkommens Erhöhung innerbetrieblicher Einkommensspreizung (netto), Einhaltung von Mindesteinkommen und Höchstlohn	C5: Innerbetriebliche Demokratie und Transparenz Mitspracherecht, Finanztransparenz, Mitbestimmung der Mitarbeiterinnen bei operativen, strategischen Entscheidungen, Wahlrecht, Eigenkapital, Unternehmens-Eigentum an Mitarbeiterinnen, z.B. Sozialaktie	90
D) Kundinnen / Produkte / Dienstleistungen / Mitunternehmer	D1: Ethisches Verkaufen Kundenorientierung / -mitbestimmung, Kooperation mit Verbraucherschutz, Schulungen ethisches Verkaufen, ethisches Marketing, ethisch angelegtes Bonusystem	D2: Solidarität mit Mitunternehmern Weitergabe von Information, Know-how, Arbeitskräften, Aufträgen, zinsfreien Krediten; Beteiligung an kooperativem Marketing und kooperativer Krisenbewältigung	D3: Ökologische Gestaltung der Produkte und Dienstleistungen Angebot ökologisch höherwertiger Produkte/Dienstleistungen; Bewusstsein schaffende Maßnahmen; Berücksichtigung ökologischer Aspekte bei der Kundinnenwahl	D4: Soziale Gestaltung der Produkte und Dienstleistungen Soziale Staffelung der Preise, Barrierefreiheit, spezielle Produkte für benachteiligte Kundinnen	D5: Erhöhung der sozialen und ökologischen Branchenstandards Vorbildwirkung, Entwicklung von höheren Standards mit Mitbewerberinnen, Lobbying	90
E) Gesellschaftliches Umfeld: Region, Sowie: rdn, zukünftige Generationen, Mitmenschen und Natur weltweit	E1: Sinn und gesellschaftliche Wirkung der Produkte / DL Sinnhaftigkeit der Produkte unter Berücksichtigung nachhaltiger Lebensstile	E2: Beitrag zum Gemeinwesen Gegenseitige Unterstützung und Kooperation durch Finanzmittel, Dienstleistungen, Produkte, Logistik, Zeit, Know-How, Wissen, Kontakte, Einfluss	E3: Reduktion ökologischer Auswirkungen Reduktion der Umweltauswirkungen auf ein zukunftsfähiges Niveau: Ressourcen, Energie & Klima, Emissionen, Abfälle etc.	E4: Minimierung der Gewinnausschüttung an Externe Nichtverzinsung oder nur Inflationsausgleich für das Kapital nicht-mitarbeitender Eigentümerinnen	E5: Gesellschaftliche Transparenz und Mitbestimmung Berichterstattung nach Global Reporting Initiative (GRI), Gemeinwohbericht, Stakeholder-Mitbestimmung	30
Negativ-Kriterien	Verletzung der ILO-Arbeitsnormen / Menschenrechte -200 Menschenwürdige Produkte, z.B. Trennmittel, Atomkraft, GMO -200 Beschäftigung bei / Kooperation mit Unternehmen, welche die Menschenwürde verletzen -150	Feindselige Übernahme -200 Sperrpatente -100 Dumpingpreise -200	Massive Umweltbelastungen für Ökosysteme -200 Grobe Verstöße gegen Umweltauflagen (z.B.: Grenzwerte) -150 Geplante Obsoleszenz (kurze Lebensdauer der Produkte) -100	Ungleichbezahlung von Frauen und Männern -200 Arbeitsplatzabbau oder Standortverlagerungen bei Gewinn -150 Tochter in Steueroasen -200 Eigenkapitalverzinsung > 10% -200	Nichtbefolgung aller Beteiligungen und Tochter -100 Verhinderung eines Betriebsrats -150 Nichtoffenlegung aller Finanzflüsse an Lobbys / Eintragung in das EU-Lobbyregister -200	30

Detaillierte Beschreibungen der Kriterien finden sich in der Dokumentation zur Gemeinwohlmatrix auf www.gemeinwohloekonomie.org unter der Rubrik Prioritäten. Rückmeldung bitte an die dort angegebenen Indikatoreverantwortlichen.

© Christian Felber

Auch im Blick auf die *Gewinne*, die ja nach wie vor anfallen sollen und die in der untergeordneten Finanzbilanz erfasst werden, haben die Pionier-Unternehmer vorläufige Vorschläge entwickelt. Sie fassen die Frage der Gewinne in einem Bild zusammen: Ein Küchenmesser ist ja nicht schon schlecht, weil man mit ihm dem Nachbarn die Kehle durchtrennen kann. Man könnte damit ja auch nützlicher Weise Gemüse schneiden. Also muss man unterscheiden, wofür man Gewinne verwenden darf und wofür nicht. *Positive* Verwendungsmöglichkeiten sind: sozial-ökologische Investitionen, Rückstellungen für Verluste, Aufstockung des Eigenkapitals, Ausschüttung an die Mitarbeiter, Leihgaben an Mitunternehmen (wofür es übrigens auch Gemeinwohlpunkte gibt).

Außer Letzterem ist all dies unmittelbar plausibel. Die Leihgabe an Mitunternehmen bedarf der Erläuterung. Es geht dabei um gegenseitige Unterstützung im Blick auf liquide Mittel ohne Umweg über die Bank. Dies gibt es bereits jetzt. Der Schweizer Wirtschaftsring (WIR) und das Netz der Mondragon-Kooperativen tun dies seit den 1930er Jahren, zunächst als Antwort auf die damalige Weltwirtschaftskrise. Mitglieder des Rings können liquide Mittel in den Fond einzahlen und abrufen – beides zinslos. Inzwischen arbeitet der WIR mit einem Jahresumsatz von mehr als 1 Milliarde Schweizer Franken. Sogar im kirchlichen Bereich gibt es dieses Verfahren im Gemeinderücklagenfond der Badischen Landeskirche. Hier zahlen Gemeinden, die bauen wollen, in den Fond Ersparnisse ein, während solche, die gerade bauen, zinslose Darlehen erhalten und dafür nur Verwaltungsgebühren zahlen.

Nicht erlaubte Verwendungen der Gewinne sind: Ausschüttung an Eigentümer, die nicht im Unternehmen arbeiten. Damit wird der Kapitalismus im Kern getroffen. Die ungerechte Verteilung der gemeinsam erwirtschafteten Einkommen wird mitsamt der maximalen Spreizung bis zum Zwanzigfachen des Mindestlohns ebenso beendet wie die mit Riesenvermögen verbundene Machtkonzentration der Kapitaleigner und ihre undemokratischen Einflussmöglichkeiten auf die Politik. Auch diese Bindung des Einkommens der Kapitaleigner an Arbeit im Unternehmen ist keinesfalls eine Illusion. Es funktioniert z. B. in der Firma Hopp-

mann seit den 1960er Jahren.²⁸² Auch verboten werden feindliche Übernahmen und Firmenfusionen mithilfe erzielter Gewinne. Die Zusammenlegung von zwei Firmen ist nur möglich mit der Zustimmung der Beschäftigten beider Seiten. Auch dürfen Gewinne nicht zu Finanzinvestments verwendet werden. Das Finanzcasino wird geschlossen. Geld dient in der Produktion nur als Mittel, nicht als Endzweck, der maximiert werden muss. Überschüsse können zinslos in der Demokratischen Bank deponiert werden. Schließlich dürfen Unternehmen keine Parteispenden vergeben.

Durch all diese Rahmenbedingungen und Maßnahmen wird das unternehmerische Erfolgsstreben auf das Gemeinwohl umgelenkt. Der Charme dieser Vorschläge besteht darin, dass sie nicht von oben diktiert werden müssen, sondern Betroffene unmittelbar beginnen können, sie von unten umzusetzen, selbst wenn sich der Staat noch in den Händen der Banken befindet. Sie können Attraktivität entfalten in einer Zeit, in der das herrschende System unübersehbar in die Krise geraten ist und immer tiefer in sie hineinführt. Zum Beispiel suchen immer mehr Menschen nach einer Postwachstumsökonomie, da die Wachstumswirtschaft, angetrieben durch die strukturelle und persönliche Gier nach Kapitalakkumulation, mit Sicherheit in immer gefährlichere Klimakatastrophen führt. Da der Finanzgewinn in der Gemeinwohl-Ökonomie nicht mehr leitendes Kriterium ist, ist auch der Wachstumszwang gebrochen. Vor allem verstärkt das veränderte Anreizsystem gleichzeitig die persönliche und strukturelle Abwendung von der Gierökonomie. Felber fasst seine Darstellung der Gemeinwohl-Ökonomie zusammen in den Satz: »Die kapitalistische Systemdynamik erlischt: Alle sind vom systemischen Wachstums- und wechselseitigen Fresszwang erlöst!«²⁸³

Ein Faktor, der die Zunahme von ungleicher Verteilung des Eigentums mit all ihren negativen wirtschaftlichen und politischen Konsequenzen extrem beschleunigt, muss noch nachgetragen werden: das *Erbschaftsrecht*. Eine gemeinwohlorientierte solidarische Ökonomie muss deshalb Lösungen für dieses Problem formulieren und Strategien für ihre Umsetzung entwickeln. Christian Felber hat dafür folgenden Vorschlag entwickelt²⁸⁴: Die Ausgangslage sieht so aus, dass in Deutschland nur 15 Prozent der erwach-

senen Bürger in den Genuss einer Erbschaft oder vorgezogenen Schenkung im Zusammenhang von Finanz- und Immobilienvermögen kommen. Das heißt, dass 85 Prozent leer ausgehen. Schon auf diesem Hintergrund ist die Behauptung von Chancengleichheit in der Gesellschaft reines Gerede. Konkret werden jedes Jahr 130–200 Milliarden Euro vererbt (von einem Gesamtvermögen von über 8 Billionen Euro in Deutschland). Wenn man allen direkten Erben einen Freibetrag von je 500 000 Euro gäbe, könnte man allen übrigen, die in das Erwerbsleben eintreten, ein Startgeld von zwischen 100 000 und 200 000 Euro als »demokratische Mitgift« mit auf den Weg geben und so die Dekonzentration der großen Vermögen in die Wege leiten. Bei der Vererbung von Unternehmen würden bei Aktiengesellschaften die Anteile als Finanzvermögen gerechnet, bei Familienunternehmen an Familienmitglieder je 10 Millionen als vererbbar freigegeben. Der Rest der Anteile würde an die Beschäftigten gehen.

Natürlich gibt es noch viele Einzelfragen, die hier weiter bearbeitet werden müssen. Wir beschränken uns und schauen nur noch auf den zweiten Grundpfeiler des kapitalistischen Gesellschafts-systems und auf die Frage, wie auch *das Geld* transformiert werden kann.

Vom gierigen zum gemeinwohlorientierten Geld- und Finanzsystem

Wir haben im vorigen Kapitel die Grundzüge der Realutopie einer neuen Geldordnung kennengelernt: Geld kann politisch aus einer privaten Ware (Schuldgeld) zu einem Gemeingut umgestaltet werden, das demokratisch bereitgestellt, verwaltet und kontrolliert wird. Angesichts der massiven Interessen der Kapitaleigner und der daraus resultierenden Herrschaft der Finanzmärkte über die Regierungen ist es schwer vorstellbar, dass sich selbst die plausibelsten Vorschläge für eine grundsätzliche Transformation des Geld- und Finanzsystems in absehbarer Zeit politisch umsetzen lassen. Das gilt, obwohl sich insbesondere in Europa die System-

krise immer mehr zuspitzt, was der nötigen Transformation eigentlich den Boden bereiten sollte. Welches sind in dieser Situation die Handlungsoptionen?

Kairos Europa, eine ökumenische Basisbewegung, vertritt seit zwanzig Jahren die sogenannte *Doppelstrategie*, die jetzt auch in großer Klarheit und Differenziertheit von der Akademie Solidarische Ökonomie weiterentwickelt wurde.²⁸⁵ Dabei geht es um die Verbindung von postkapitalistischen Alternativen von unten (auf lokaler oder regionaler Ebene) einerseits mit politischen Interventionen durch Bündnisse sozialer Bewegungen, Gewerkschaften und Glaubensgemeinschaften, die solche Reformen im Makrosystem fördern, die das Potential haben, eine grundlegende systemische Transformation vorzubereiten, andererseits.

Bei der *politischen Intervention* gibt es auch innerhalb des Systems kurzfristige Maßnahmen, für die es sich zu streiten lohnt, weil sie auch zur Bewusstseinsbildung genutzt werden können. An mehreren Beispielen zeigt sich nämlich, dass soziale Kämpfe nie ganz ohne Folgen bleiben, selbst wenn dadurch noch keine grundlegende Transformation erreicht wird. Am 1. November 2012 trat z. B. auf Initiative der Grünen eine Verordnung der Europäischen Union in Kraft, die ungedeckte Leerverkäufe von Aktien, Anleihen und Kreditausfallversicherungen weitestgehend verbietet.²⁸⁶ Ein weiteres Beispiel ist der Kampf für eine umfassende Finanztransaktionssteuer.²⁸⁷ Er war der Ursprungsimpuls der Gründung von Attac in Frankreich. Seither haben sich viele Organisationen den Forderungen angeschlossen. Hier geht es darum, dass mindestens 98 Prozent der Finanztransaktionen auf den globalen Märkten nichts mit realen internationalen Wirtschaftsaktivitäten zu tun haben, sondern rein spekulativer Kapitalvermehrung dienen. Das ist besonders verheerend, weil durch die hohen erzielten Renditen auch die Realwirtschaft unter Renditedruck gesetzt wird, was zu Lohndrückerei, Arbeitsplatzabbau, Auslagerung ökologischer Kosten usw. führt. Mit Recht empörte sich die Öffentlichkeit über die Forderung von Josef Ackermann, dem damaligen Chef der Deutschen Bank, die Rendite auf das Eigenkapital der Bank müsse 25 Prozent betragen (in einem Quartal waren es sogar 35 Prozent) – bei einem Realwachstum der Wirtschaft von damals um die

1 Prozent. Seit der Gründung von Attac sind fast 15 Jahre vergangen. Nach heftigem Widerstand der großen Parteien in Deutschland vertritt inzwischen sogar Finanzminister Schäuble immerhin eine Börsenumsatzsteuer. Die Umsetzung würde nicht nur Sand in die Spekulationsmaschinerie streuen, sondern allein in der EU bei nur 0,1 Prozent Steuer jährlich fast 300 Milliarden Euro für die öffentlichen Haushalte einbringen.

Weitere Kämpfe für konkrete Schritte sind möglich, um noch im real existierenden Kapitalismus wenigstens dessen besonders katastrophale Folgen zu mildern und die Richtung anzuzeigen, in der grundlegende Transformationen nötig sind. Dazu gehören mehrere Bereiche, z.B. die Trennung von Geschäftsbanken und Investmentbanken mit dem Ziel, systemrelevante Banken (bei deren Pleite das Finanzsystem zusammenbricht) abzuschaffen, das Verbot oder mindestens die transparente Kontrolle von Hedgefonds und den meisten Derivaten usw.²⁸⁸ Zu den aktuellsten Problemen in Europa, die nach kurzfristigen Lösungen verlangen und gleichzeitig transformatorische Perspektiven eröffnen, gehört zweifellos die *Staatsschuldenkrise*. Sie entstand aus der durch Spekulation hervorgerufenen Bankenkrise, weil Steuergelder zu deren Rettung verwendet wurden, die nun den Staatshaushalten fehlen. Sie ist durch Verarmungsprogramme nicht zu lösen, sondern wird durch diese nur weiter verschärft. Der einzige Weg zu einer Lösung führt über die Heranziehung der Vermögen, die in den 30 Jahren des Neoliberalismus exorbitant gewachsen sind, und die Besteuerung von Kapitaleinkommen, die in der gleichen Zeit auf Kosten der Arbeitseinkommen immer mehr entlastet wurden. Man kann ausrechnen, dass allein durch die Finanztransaktionssteuer, Vermögenssteuer, Steuer auf Kapitaleinkommen und Körperschaftssteuer in der Eurozone jährlich etwa 800 Milliarden eingenommen und zum Schuldenabbau genutzt werden könnten, in der gesamten EU wären es sogar 1200 Milliarden Euro.²⁸⁹ Damit könnten in wenigen Jahren die Staatsschulden halbiert und schließlich zurückgezahlt, sowie die Austeritätsprogramme gestoppt werden. Es sollte eigentlich auch Nichtfachleuten einleuchten, dass Schulden nur gleichzeitig mit den Vermögen der Gläubiger abgebaut werden können. Denn die Guthaben der Gläubiger

und die Schulden der Schuldner sind rechnerisch exakt die gleichen. Aus einem Europa der Banken und Konzerne könnte eine Region der Bürgerinnen und Bürger werden. Dazu wäre aber eine Politik nötig, die ihren Namen verdient, die also der Polis, dem Gemeinwesen dient.

Ein wichtiges Feld für soziale Kämpfe in diesem Zusammenhang ist auch die demokratische Reform des *Zentralbanksystems* in Richtung des im vorigen Kapitel beschriebenen Umbaus. Angesichts der Staatsschuldenkrise ist hier einiges in Bewegung gekommen. Bisher galt die Regel, dass die EZB den Banken billiges Geld gibt, das diese ihrerseits an die Staaten zu höheren Zinsen (bei hochverschuldeten Staaten bis zu 7 Prozent) weitergeben, damit diese die Zinsen auf Altschulden zahlen können. Dass dieses Geschenk der öffentlichen Zentralbank an die privaten Kapitaleigner und ihre Agenten, die Banken, zur arbeitslosen Reichtumsvermehrung auf Kosten der Bevölkerungen der verschuldeten Länder ein Wahnsinn ist, sollte längst in der Öffentlichkeit angekommen sein. Immerhin hat während des Fortschreitens der Krise die EZB mit den Eurobonds, die Staaten direkt finanzieren sollen, einen Schritt getan, der in die richtige Richtung führen könnte – allerdings nur unter einer Bedingung. Wenn die EZB unter den gegenwärtigen Rahmenbedingungen verschuldete Staaten direkt finanziert, so könnte das ausschließlich dazu dienen (und auch so gemeint sein), dass die Länder weiterhin in der Lage sind, den Gläubigern Zinsen zu zahlen. Die Eurobonds müssten deshalb an die Auflage geknüpft sein, in den empfangenden Ländern hohe Steuern auf Finanztransaktionen, große Vermögen und Kapitaleinkommen zu erheben, um die Schulden abzubezahlen. Gleichzeitig müssten die Länder und die EU die Steuerschlupflöcher schließen, was technisch ohne Weiteres möglich ist, da alle internationalen Finanzgeschäfte über wenige Clearing-Banken laufen. Entweder könnte man an dieser Stelle hohe Steuern bei Transaktionen mit Steuerparadiesen erheben, oder Banken, die mit Steueroasen kooperieren, die Lizenz für ein Konto bei der Clearing-Bank entziehen.

Weiter sollten Bewegungen für systemische Transformation alle politischen Maßnahmen stärken, die die Bedeutung von *öffentlichem produktivem Geld* fördern und es auf soziale und ökologische

Investitionen lenken. Nehmen wir als Beispiel die Förderung der Solarenergie. Hier hatte die Politik günstige Rahmenbedingungen für die private Nutzung der Sonnenenergie geschaffen. Landesbanken vergaben günstige Kredite für Solaranlagen auf Häusern. Die Kommunen zahlten subventionierte Preise für die Einspeisung des erzeugten Stroms, sodass sich die Kosten im Lauf von spätestens 20 Jahren amortisierten, die Anlage aber darüber hinaus Energie erzeugt. 2012 kürzte die Koalition aus CDU und FDP diese Förderprogramme – trotz verkündeter Energiewende und trotz der bekannten starken Konkurrenz aus China – mit dem Ergebnis, dass mehrere Solarfirmen Pleite gingen. An solchen Beispielen zeigt sich, dass selbst im System verschiedene Optionen möglich sind, die entweder die Transformation fördern oder hemmen.

Solche Ansätze, die Reformmöglichkeiten im bestehenden System nutzen, reichen aber nicht. Darüber hinaus geht es darum, die Ziele einer wirklichen Transformation des Geld- und Finanzwesens in die öffentliche Debatte einzubringen, also die ausschließliche Geldschöpfung durch die Zentralbanken, damit Geld als öffentliches Gemeingut gehandhabt und so zinsloses Instrument für die Gemeinwohl-Wirtschaft wird.

Bei realistischer Betrachtung der Machtverhältnisse muss man jedoch befürchten, dass die Politik sich nicht von der Erpressung durch die Finanzmärkte wird befreien können. Das hängt natürlich auch damit zusammen, dass die Mehrheit der Bevölkerung in Europa selbst in der Mentalität und Zivilisation der Geldvermehrungswirtschaft gefangen ist. Wie kann man sonst erklären, dass nach der Krise 2007/2008 die Wähler in Deutschland den neoliberalsten Parteien, allen voran der FDP, eine Mehrheit bescherten, obwohl deren Ideologie und Politik die Krise gerade verursacht hatte? Allerdings hatten vorher auch die Sozialdemokraten und Grünen unter Gerhard Schröder und Joschka Fischer eine extrem neoliberale Politik betrieben. Das zeigt aber nur, dass es in der Bevölkerung und in den Parteien noch keine mehrheitsfähige Alternative gibt. Man muss vermuten, dass die gegenwärtige Politik Europa (und große Teile der übrigen Welt) kurz- oder mittelfristig in einen Zusammenbruch führen wird. Jetzt zerstört sie die über

ein Jahrhundert erkämpften sozialen Errungenschaften. Was kann man in dieser Situation tun?

Zunächst einmal muss man sich vergegenwärtigen, dass es in Lateinamerika in verschiedenen Ländern (Bolivien, Ecuador, Venezuela, Uruguay, Argentinien, Brasilien) durch hartnäckige Arbeit der sozialen und befreiungstheologischen Bewegungen gelungen ist, in verschiedenem Ausmaß auch die Politik und ihre Institutionen sozial und ökologisch umzugestalten.²⁹⁰ Entscheidend ist also der lange Atem und die Intensität der Bewegungen. Was lässt sich davon in den Zentren der Macht in Europa und den USA lernen?

Einerseits gilt es, den Widerstand in Bündnissen für grundlegende Transformationen mit zivilem Ungehorsam zu radikalisieren. Die Energiewende in Deutschland hatte zwar zum unmittelbaren Anlass den Reaktorunfall in Fukushima. Sie wäre aber nicht möglich gewesen, wenn nicht unzählige mutige und hartnäckige Menschen über Jahre hinweg in Gorleben, Brokdorf usw. mit Aktionen zivilen Ungehorsams die Öffentlichkeit auf die ungelösten Probleme aufmerksam gemacht hätten. Genau dies fordern Politologen auch von den Kampagnen wie »Umfairteilen«, die auf die dramatische Spaltung zwischen Arm und Reich in Europa, aber nicht nur dort, aufmerksam machen und die Sozial- und Entwicklungspolitik ändern wollen, dabei aber den gesellschaftlichen Konflikt scheuen.²⁹¹

Andererseits gewinnt der zweite Bereich der Doppelstrategie zentrale Bedeutung: der Aufbau einer postkapitalistischen Wirtschaft durch *lokal-regionale Alternativen im Kleinen von unten*. Denn hier ist erfahrbar: Es geht auch anders. Seit langem gibt es auch im Bereich des Geldes Theorie und Praxis von Alternativen, z.B. Tauschringe, Regionalwährungen und kooperative Banken.²⁹² Die Tauschringe, international LETS genannt (*Local Exchange and Trading Systems*), mit ihren Verrechnungssystemen und Regionalwährungen haben ein zentrales Ziel: die lokal-regionalen Wirtschaftskreisläufe zu stärken. Durch die kapitalistische Wirtschaft fließen insbesondere aus ärmeren Regionen ständig Mittel ab. Durch den Tausch von Dienstleistungen und Produkten aus der Region mithilfe von Regionalwährungen bleibt die Kaufkraft in der Region.

Auch ist Regio-Geld ein Beispiel für Geld als öffentliches Gemeingut und darum zinsfrei. So entsteht gleichzeitig ein Übungsfeld für die Demokratisierung der Wirtschaft. Eine Demokratische Bank, wie jetzt in Österreich gegründet, könnte das Regio-Geld verschiedener Regionen koordinieren und professionalisieren.²⁹³ Regionalwährungen versuchen nicht, die nationalen Währungen zu ersetzen, sondern zu ergänzen, sie werden daher auch Komplementärwährungen genannt. Sie könnten im Idealfall Teil eines Internationalen Systems öffentlichen Geldes sein, verbunden mit nationalen Währungen und dem *Bancor* bzw. *Globo* als internationalem Zentralbankgeld.

Ein weiteres Feld lokaler nicht-kapitalistischer Ökonomie sind die kooperativen oder *Genossenschaftsbanken*, die nur mit Gebühren ohne Zinsen arbeiten. Auch sie zielen darauf, die lokal-regionalen Wirtschaftskreisläufe zu fördern. Sollten Demokratische Banken auch auf nationaler Ebene zunehmen, könnte sich daraus ein koordiniertes dezentrales Netz entwickeln. Alternative Banken werden in Europa koordiniert durch INAISE (*International Association of Investors in the Social Economy*).²⁹⁴ All dies sind Ansätze, aus gierigem Geld ein nützliches Instrument für Gemeinwohl-Ökonomie zu machen.

Lebensfähige und demokratische Solidarökonomie von unten

Diese Ansätze im Geldbereich müssen aber im *Zusammenhang mit der Bedeutung lokal-regionaler Ökonomie* insgesamt gesehen werden. Zu ihr gehören vor allem die Erzeugung und Verteilung dezentraler Energie (Sonne, Wind, Wasser, Biomasse) und die Produktion, Verteilung und der Konsum lokaler Produkte für die Grundversorgung. Es ist vorauszusehen, dass angesichts der herrschenden Politik in einer zunehmenden Zahl europäischer Länder die Grundversorgung der schwächeren Teile der Bevölkerung zusammenbrechen wird. Griechenland gibt nur einen Vorgeschmack von dem, was auf uns alle zukommen wird. Spanien, Portugal, Italien und Irland folgen bereits. In Spanien ist jeder zweite Jugendliche

unter 25 Jahren erwerbslos. Die deutsche Bevölkerung wird diese Realsituation am längsten verschlafen können, weil die neoliberale Politik des Lohndrückens unserem Land einen »Wettbewerbsvorteil« gegenüber den südeuropäischen Ländern und auch Frankreich gebracht hat. Aber auch bei uns wird der Sozialabbau stetig vorangetrieben. Zweifellos wird es auch uns noch härter treffen. Wenige Menschen haben gesehen, dass die Verschuldungs- und Finanzkrisen in Lateinamerika, Asien und Afrika seit den 1980er Jahren samt den vom Westen aufgezwungenen, verheerenden Strukturanpassungsprogrammen (SAPs) nur die Vorboten einer globalen Krise waren, die sich immer tiefer in die Zentren, allen voran Europa, hineinfressen und schließlich auch die scheinbaren Gewinner, die Deutschen, treffen wird. Es wird sie umso härter treffen, je länger sie nicht wahrhaben wollen, dass die einzigen »Gewinner« die Eigentümer und Manager des gierigen Geldes, des Kapitals sind. Aber auch vor ihnen machen die Wirkungen ihres Systems und Tuns nicht halt. Denn die Natur wird immer härter zurückschlagen und den scheinbaren Gewinnern den Boden unter den Füßen wegziehen.

In dieser Situation haben diejenigen die besten Überlebenschancen, die von unten, von der lokal-regionalen Ebene her gemeinsam eine postkapitalistische solidarische Wirtschaft aufbauen. Das beginnt bereits in Griechenland. Arbeitslose Jugendliche und Ältere organisieren Kartoffelanbau und Verteilung, Olivenölproduktion für den Eigenbedarf usw. Das bleibt aber alles noch im Bereich der »informellen Ökonomie«, die die Überlebensökonomie in den meisten Ländern des globalen Südens ist. Weit über 50 Prozent der Wirtschaftsleistung in diesen Ländern kommt aus diesem informellen Bereich. Dieser ist aber hochprekär und keineswegs die Alternative zum Kapitalismus. Deshalb wäre es wichtig, dass nicht einige alternative Gruppen nur für sich lokal-regionale Neuansätze praktizieren, sondern dass *Kommunen gemeinsam immer mehr Elemente solidarischer Ökonomie* miteinander entwickeln und verbinden wie es schon im Mondragontal der Fall ist. Eine Kommune oder eine ganze Region kann sich mit dezentraler Energie (Sonne, Wind, Wasser und Biomasse) unabhängig von den kapitalintensiven Konzernen machen, wie das Beispiel Schönau im

Schwarzwald zeigt. Sie kann mit Regio-Geld und kooperativer Bank die regionale Sparkraft der Bevölkerung in der Region halten sowie durch lokale Produktion, Verteilung und Konsum weite Teile der Grundversorgung der Bevölkerung abdecken. Nicht nur die Landwirte, sondern auch handwerkliche Klein- und Mittelbetriebe sind dafür durchaus aufgeschlossen, wie neue Entwicklungen zeigen.²⁹⁵ Solche Gemeinwohl-Gemeinden werden nicht nur die besten Überlebenschancen in den sich verschärfenden Krisen haben, sondern sie sind in den sozial und ökologisch immer mehr zerrütteten Ländern gleichzeitig Pioniere für den Neuaufbau einer lebensfähigen und -fördernden solidarischen Wirtschaft, die Zukunft hat. Für Europa bestünde die nächste Aufgabe dann darin, diese Ansätze in den verschiedenen Ländern zu vernetzen – ausgehend von den schon am härtesten getroffenen Ländern wie Griechenland, Spanien und Portugal. So könnte ein neues gemeinwohlorientiertes und solidarisches Europa von unten her aufgebaut werden.

Von der Demokratisierung der Wirtschaft von unten wird aber auch eine neue *Demokratisierung* der Politik ausgehen. Die vom großen Geld gekaufte repräsentative Demokratie wird durch die Prozesse in der lokal-regionalen Wirtschaft bereits durch partizipatorische Demokratie ergänzt. Vorgänge wie beim Protest gegen »Stuttgart 21« zeigen, dass eine Offenheit dafür entstanden ist, z. B. Großprojekte in Zukunft direkt demokratisch abstimmen zu lassen – was bekanntlich in der Schweiz eine große Tradition hat. So ist zu hoffen, dass durch faktische soziale und ökologische Kämpfe der Bürger zunehmend eine neue Balance zwischen repräsentativer, partizipativer und direkter Demokratie möglich sein wird. Ein letztes Ziel wäre dann, entsprechende Verfassungsprozesse ins Auge zu fassen. Anlässlich der gescheiterten Versuche der europäischen Eliten, den Völkern eine neoliberale Verfassung von oben aufzuzwingen (was eine Beleidigung des Souveräns, des Volkes, war), hat das europäische Attac-Netzwerk bereits ein Konzept für einen verfassungsgebenden Prozess von unten ausgearbeitet: *Auf dem Weg zu einem neuen rechtlichen Fundament für die Europäische Union – Attacs 10 Prinzipien für einen demokratischen EU-Vertrag.*²⁹⁶ Neben dem praktischen Aufbau einer postkapitalistischen

Gemeinwohl-Ökonomie geht es darum, langfristig die Verfassungen in Europa entsprechend weiterzuentwickeln.

Was sind die Aufgaben und Möglichkeiten der Glaubensgemeinschaften in diesen konkreten Transformationsprozessen?

Glaubensgemeinschaften für eine neue Kultur des Lebens

Der Ökumenische Rat der Kirchen und der Lutherische Weltbund haben in den letzten Jahren buddhistisch-christliche und muslimisch-christliche Dialoge über strukturelle Gier und ihre Überwindung organisiert.²⁹⁷ Das Ergebnis ist eindeutig: Die Vertreter der drei Glaubensgemeinschaften sehen die Ursache für die gegenwärtige Vielfachkrise in der im Kapitalismus institutionalisierten Gier. Sie fordern ihre eigenen Gemeinschaften auf, die Komplizenschaft mit diesem System aufzugeben und die geschenkten Gemeingüter zu verteidigen und wiederzugewinnen:

»Muslime und Christen teilen den Glauben, dass Gott der Schöpfer voller Liebe alles bereitgestellt hat, was alle Menschen zum Leben in Würde brauchen: die sozialen, ökologischen und kulturellen Gemeingüter (*commons*). Insbesondere sieht muslimische und christliche Lehre Land, Wasser und Feuer (Energie) und andere Formen natürlicher Ressourcen als Gaben von Gott an, die nicht privatisiert, zur Ware gemacht und zur Akkumulation missbraucht werden dürfen. Heute hat die Gier in ökonomischen Strukturen und Egoismus in wirtschaftlichen Beziehungen zu weitverbreiteter Zerstörung von Wäldern, Wasserreservoirs und der Atmosphäre – Basis für unser Überleben – geführt. Ebenso wurde vielen Menschen, insbesondere den Armen, der Zugang zu natürlichen und kulturellen (z. B. Bildung) Ressourcen verwehrt. Unsere heiligen Schriften lehren uns, dass sich alle Menschen in gleichem Maß am Gebrauch der Gemeingüter erfreuen sollen.«²⁹⁸

Auf diesen Grundlagen wird eine Ökonomie gefordert, die Gerechtigkeit und Gleichheit fördert, die haushälterisch die Gemeingüter für alle verfügbar macht, die für Zirkulation und Umverteilung (von Reich zu Arm und nicht umgekehrt, wie jetzt) sorgt, statt zu akkumulieren, und die schließlich den Markt wieder als Instrument in die Gesellschaft einbettet, statt die Gesellschaft durch den Markt versklaven zu lassen.

Damit wird noch einmal klar bestätigt, dass die in der Achsenzeit entstandenen Religionen – in der Gegenwart wiederentdeckt durch befreiende Theologien und Spiritualität – sich gegen die Ökonomie und Zivilisation des gierigen Geldes stellen. Der Kampf gegen den Mammon, der Gottes Schöpfung zerstört, ist der gemeinsame Nenner der im Einzelnen verschiedenen Religionen. Sie alle sehen die Schöpfung/Natur als Gabe vielfältigen, vernetzten Lebens und nicht als Ware. Daraus folgt:

1. Wachsende Minderheiten in den Glaubensgemeinschaften sind heute auf dem Weg, Geist, Logik und Praxis der kapitalistischen Wirtschaft und der von ihr geprägten Zivilisation eine klare, öffentliche Absage zu erteilen. Dadurch helfen sie entscheidend, dem herrschenden zerstörerischen System Energie zu entziehen und der Menschheit ebenso wie der Erde Hoffnung auf Rettung aus der lebensgefährlichen Krise zu geben. Folgen die Glaubensgemeinschaften als Institutionen diesem Weg aus Anpassung oder Konfliktscheu nicht, setzen sie ihre Integrität und Glaubwürdigkeit aufs Spiel.

Der spezifische Beitrag der christlichen Religion, aufbauend auf der jüdischen Gotteserfahrung, ist die Identifizierung Gottes mit den Armen, das heißt heute: mit den ums Überleben kämpfenden Opfern des Kapitalismus. Der vom imperialen römischen System der männlichen Eigentümer gekreuzigte Jesus von Nazaret ist der Verteidigungspakt Gottes mit den Armen und Bedürftigen (Mt 25,31ff). Sie sind die »Erwählten«, um auch die Gierigen und Unterdrücker zu befreien. Daraus folgt:

2. Die Verlierer des herrschenden Systems sind die hauptsächlichlichen Subjekte der lebensnotwendigen Veränderungen. Das heißt konkret, dass der Widerstand und die Arbeit an Alternativen von den Initiativen und Organisationen der Ausgeschlossenen, der Erwerbslosen, der verschuldeten Bauern (und darin jeweils den Frauen) und im Fall der gefährdeten Erde von deren Vertretern in den ökologischen Bewegungen her aufgebaut werden müssen. An ihre Seite gehören Kirchen, Gemeinden und Christen. Dort ist auch der wahre Ort der Begegnung zwischen den Religionen und humanistisch motivierten sozialen Bewegungen. Die Verbündung der Betroffenen und Solidarischen ist das zentrale Kennzeichen wahren Glaubens.

Der Schnittpunkt zwischen den abrahamischen Religionen ist Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, mit anderen Worten: Gottes Liebe als Mitgefühl und Solidarität. In diesem Sinn ist Gerechtigkeit das Herz der abrahamischen Religionen. Im Buddhismus wird das Gleiche ausgedrückt mit der Relationalität alles Seienden, die Achtsamkeit und Selbstlosigkeit gegenüber der Erde und allen Lebewesen verlangt. In der dramatischen Krise allen Lebens, hervorgerufen durch die Wirtschaft und Zivilisation der Gier, kommt es entscheidend darauf an, dass alle Glaubensgemeinschaften vom Lokalen bis zum Globalen zusammenfinden, um ihre von Gott geschenkte Geistkraft für ein Leben in gerechten Beziehungen einzusetzen. Daraus folgt konkret:

3. Gemeinschaften verschiedenen Glaubens sollten auf Ortsebene Kontakt miteinander aufnehmen und untersuchen, wo in ihrer Kommune das herrschende System des gierigen Geldes gerechte Beziehungen zwischen Menschen(-gruppen) zerstört, sich mit den Opfern solidarisieren, dabei gemeinsam die ursprünglichen Quellen ihres Glaubens, ihrer Weisheit neu lesen und sich mit allen Kräften verbünden, die eine solidarische Gemeinwohl-Ökonomie von unten her aufbauen. Von hier aus sind dann die nationalen Ebenen der Glaubensgemeinschaften zu motivieren oder darin zu stärken, in Bündnissen mit den Betroffenen und Solidarischen an einer gerechten Umgestaltung der politischen Ökonomie mitzuwirken.

Öffentliches Zeugnis ist unwirksam, wenn das eigene Leben und die eigene Organisation den Worten widersprechen. Wie gehen die Glaubensgemeinschaften selbst mit Eigentum und Geld um? Die Quellen aller Religionen bezeugen, dass Land ein von Gott oder der Natur geschenktes Gemeingut ist und nicht zur Ware gemacht werden darf. Es darf nur für den Bedarf von allen genutzt werden. Dietrich Bonhoeffer zieht daraus die Konsequenz:

»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.«²⁹⁹

Ein Teil der Umsetzung dieses Rats könnte sein, dass die Kirchen alles eigene Land an die Kommunen zurückgeben und in Erbpacht umwandeln würden – mit der rechtlich verbindlichen Auflage, dass es nie verkauft, sondern nur verpachtet werden darf. Die Quellen aller Religionen verurteilen die strukturellen und subjektiven Folgen des gierigen Geldes. Daraus folgt:

4. Alle Glaubensgemeinschaften, wenn sie ihren Quellen treu und vor der Welt glaubwürdig sein wollen, müssen erstens prüfen, ob sie selbst Gemeingüter privatisiert haben und Wege suchen, dieses rückgängig zu machen. Zweitens müssen sie alle Geldgeschäfte aufgeben, die Geld aus Geld machen, und sich mit allen verbünden, die in solidarischer Gemeinwohl-Ökonomie Geld nur noch als Gemeingut behandeln.

Befreiung aus Armut fordern die Theologien der Befreiung des globalen Südens. Befreiung aus dem Reichtum muss eine Befreiungstheologie des Nordens fordern und praktizieren helfen. Ziel von beiden ist das gute Leben aller aus der Fülle der geschenkten Erde, die vom gierigen Geld zu Knappheit und Tod verdammt wird. Den Schlüssel halten die Mittelklassen in der Hand: Verbünden sie sich weiter in illusionärem Bewusstsein mit den Eliten, werden sie und die Erde untergehen. Überwinden sie Gier und

Illusion und verbünden sich mit den Armen für ein gutes gemeinsames Leben, werden sie zusammen eine neue Kultur des Genug in Fülle gestalten. Das ist die Befreiung der Spiritualität aus dem Gefängnis des in sich verkrümmten Egos (*incurvatus in se* = Sünde der Gier) zur Freiheit der Söhne und Töchter Gottes, auf die die stöhnende Schöpfung dringlich wartet (Röm 8,18–25). Daraus folgt:

5. Alle Glaubensgemeinschaften sollten einen besonderen Arbeitsbereich (Mission, Pastoral) für die Bewusstseinsbildung und Umkehr der Mittelklassen (d. h. vor allem ihrer selbst) entwickeln, um deren ego-zentrierte Spiritualität aus Illusion und Gier zu befreien und sie zur solidarischen Gemeinschaft mit den Verliererinnen und Verlierern des herrschenden Systems zu befähigen. Damit würden sie gleichzeitig zur Heilung ihrer eigenen Depressionen und Aggressionen wie auch zum Aufbau der dringend notwendigen neuen Kultur beitragen.

»Der Weg ist das Ziel«, sagte Gandhi mit einem Konfuzius zugeschriebenen Wort. Die Art des Kampfes darf dem Ziel nicht widersprechen. Das fordert aktive und partizipative Gewaltfreiheit im Umgang mit den Konflikten, die die bisherigen »Gewinner« erzeugen, um sich einer gemeinwohlorientierten neuen Kultur zu entziehen. Gegner im Kampf für gerechte Beziehungen sind nicht Personen, sondern Strukturen. Dass die Personen als Geschöpfe Gottes respektiert werden, zeigt sich darin, dass man sie hart vor die Entscheidungsfrage stellt, aber sie nicht mit Gewalt zu vernichten sucht, dass man statt Unrecht zu tun, Unrecht erleidet.³⁰⁰ Jesus vertrieb die Geldwechsler und Händler aus dem Tempel – hart, aber ohne das Leben der Angegriffenen zu gefährden. Lieber ging er selbst ans Kreuz. Daraus folgt:

6. Glaubensgemeinschaften dürfen sich ihrem prophetischen Auftrag nicht dadurch entziehen, dass sie dem notwendigen Konflikt mit den »Gewinnern« in den eigenen Reihen und der Gesamtgesellschaft aus dem Weg gehen. Sie müssen gerade diesen Konflikt, der real in der Gesellschaft existiert, aber unterdrückt wird, mutig öffentlich machen – um ihres Glaubens und des gegenwärtigen

und zukünftigen Lebens von Gottes Geschöpfen willen, selbst wenn sie dadurch Privilegien verlieren oder gar verfolgt werden.

Die für Gerechtigkeit, Frieden und eine neue Kultur des Lebens Kämpfenden stehen in der Gefahr der Überforderung und der eigenen Verhärtung. Die jüdische Religion hat der Menschheit den Sabbat geschenkt. Jesus feierte mit den Ausgestoßenen und Solidarisch-Werdenden gemeinsame Mahlzeiten als Vorzeichen des kommenden Reiches Gottes. Der Buddha inspiriert leidende Menschen zur persönlichen und gemeinschaftlichen Meditation, der Prophet Muhammad zum öffentlichen Gebet. Alle Religionen leben von und beziehen sich auf etwas, das ihnen von außen, von einem Nichtmanipulierbaren geschenkt ist. Auch wir selbst, wenn wir uns im Kampf für eine neue lebensfreundliche Kultur engagieren, müssen uns immer wieder als Geschenk annehmen und uns vor Allmachtsphantasien hüten, die selbst eine Form der Gier sind. Man kann und soll nicht nur für einen gemeinsamen neuen Morgen kämpfen, sondern auch gemeinsam Feierabend machen. Sonst gehen die Kräfte aus. Daraus folgt:

7. Alle Glaubensgemeinschaften haben eine besondere Mission in ihren Bündnissen mit den sozialen Bewegungen. Sie können mitten im Kampf gemeinsame Orte und Gelegenheiten des meditativen Atemschöpfens, des Feierns und der Freude schaffen. Die neue Kultur des Lebens in gelingenden Beziehungen lebt aus der Spiritualität des Unverfügbaren, des Geschenks, im Gegensatz zur Zivilisation und manipulativen Spiritualität des gierigen Geldes.

Literatur

- Ahn, Byung-Mu: Draußen vor dem Tor – Kirche und Minjung in Korea. Theologische Beiträge und Reflexionen. Göttingen 1986.
- Ahn, Byung-Mu: Minjung-Bewegung und Minjung-Theologie. In: Zeitschrift für Mission XV (1989/1), S. 18–26.
- Ahn, Byung-Mu: Jesus of Galilee. Hong Kong 2004.
- Alves, Rubem: A Theology of Human Hope. New York u. a. 3. Aufl. 1975.
- Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München/Zürich 1951, 6. Aufl. 1998.
- Aristoteles: Politik. Hamburg 1965.
- Armstrong, Karen: Die Achsenzeit – Vom Ursprung der Weltreligionen. München 2006.
- Arrighi, Giovanni: The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times. London/New York 1994.
- Assmann, Jan: Ma'at – Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. München 1990.
- Baecker, Dirk (Hg.): Kapitalismus als Religion. Berlin 2009.
- Bauer, Joachim: Warum ich fühle, was du fühlst – Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneuronen. Hamburg 6. Aufl. 2005.
- Bauer, Joachim: Prinzip Menschlichkeit: Warum wir von Natur aus kooperieren. München 2008.
- Belitz, Wolfgang (Hg.): Hoppmann – Eine unternehmerische Alternative. Mit demokratischer Beteiligung und sozialer Gerechtigkeit zum wirtschaftlichen Erfolg. Lengerich u. a. 2011.
- Bender, Harald u. a. (Hg.): Kapitalismus und dann? Systemwandel und Perspektiven gesellschaftlicher Transformation. München 2012.
- Bergmann, Sigurd: Energie als Ware oder Gabe? In: Sympos Veranstaltungsmanagement (Hg.): Energy Talks Ossiach: Liberalisierung: Quo Vadis?. Wien 2009, S. 36–40.
- Betto, Frei: Das Scheitern des deutschen Sozialismus als Herausforderung an die Linke. In: epd Entwicklungspolitik (1990/16), Nr. 16, S. c–e.
- Binswanger, Hans Christoph: Die Marktwirtschaft in der Antike. Zu den ökonomischen Lehren der griechischen Philosophen. In: Kuno Füssel/Franz Segbers (Hg.): So lernen die Völker des Erdkreises

- Gerechtigkeit. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie. Luzern/Salzburg 1995.
- Bloomquist, Karen (Hg.): *Being the Church in the Midst of Empire. Trinitarian Reflections*. Minneapolis/Geneva 2007
- Boesak, Allan: *Auszug aus der Wüste. Auf dem Wege in eine Welt der Menschen. Theologie im Konflikt Südafrika. Dialog mit Manas Buthelezi*. Stuttgart/München 1976.
- Boesak, Allan: *Unschuld, die schuldig macht. Eine sozioethische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht*. Hannover 1977.
- Boff, Clodovis: *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*. München 1983.
- Boff, Clodovis: *Theologie der Befreiung und Rückkehr zu ihren Fundamenten*, in: Norbert Arntz/Stephan Ottenbreit (Hg.): *Disput: Die Armen in der Theologie?* Bonn 2008, S. 19 ff. In der verbesserten 3. Aufl. im Internet: www.itpol.de/wp-content/uploads/2008/10/Die-ArmenundihOrtinderTheologie.pdf, S. 20 ff.
- Boff, Leonardo: *Die Erde ist uns anvertraut. Eine ökologische Spiritualität*. Kevelaer 2010.
- Bolz, Norbert/Bosshart, David: *Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes*. Düsseldorf 1995.
- Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung (DBW Bd. 8)*. Gütersloh 1998.
- Bravermann, Mark: *Verhängnisvolle Scham. Israels Politik und das Schweigen der Christen*. Gütersloh 2011.
- Breuer, Stefan: *Imperien der Alten Welt*. Stuttgart u.a. 1987
- Brodbeck, Karl-Heinz: *Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik*. Darmstadt 2009.
- Brot für die Welt/Misereor (Hg.): *Transnationale Unternehmen in Lateinamerika: Gefahr für die Menschenrechte?* Berlin 2011.
- Brück, Michael von: *Einführung in den Buddhismus*. Frankfurt 2007.
- Buber, Martin: *Schriften zur Bibel, Ges. Werke 2*. München/Heidelberg 1964.
- Buthelezi, Manas: *Ansätze Afrikanischer Theologie im Kontext von Kirche in Südafrika*. In: Ilse Tödt (Hg.): *Theologie im Konflikt Südafrika. Dialog mit Manas Buthelezi, Studien zur Friedensforschung 15*. Stuttgart/München 1976, S. 33–132.
- Cardenal, Ernesto: *Das Evangelium der Bauern von Solentiname, Bde. 1 und 2*. Wuppertal 1976/1978.
- Chakravarti, Uma: *The Social Dimensions of Early Buddhism in India*. Delhi 1987.
- Chomsky, Noam/Herman, Edward S.: *The Washington Connection*

- and Third World Fascism – The Political Economy of Human Rights. Boston 1979.
- Chomsky, Noam: Turning the Tide. Boston 1985.
- Cone, James: Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung. München/Mainz 1971.
- Crüsemann, Frank: Bewahrung der Freiheit – Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive. München 1983.
- Crüsemann, Frank: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. München 1992.
- Crüsemann, Frank: Der goldene Gott der Freiheit. Exodus 32. In: Exegetische Skizzen. Einführung in die Texte der Bibelarbeiten und Gottesdienste des 29. Deutschen Evangelischen Kirchentags. Frankfurt 2001, S. 16–25.
- Crüsemann, Frank: Maßstab: Tora. Israels Weisung und christliche Ethik. Gütersloh 2. Aufl. 2004.
- Crüsemann, Frank: Der Gott Israels und die Religionen der Umwelt, in: Chr. Danz/F. Hermanni (Hg.): Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie. Neukirchen 2006.
- Crüsemann, Marlene/Jochum-Bortfeld, Carsten: Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache. Gütersloh 2009.
- Daiber, Birgit/Houtart, François (Hg.): The Common Good of Humanity. Brüssel 2012.
- De La Torre, Miguel A. (Hg.): The Hope of Liberation in World Religions. Waco, Texas 2008.
- Diefenbacher, Hans u. a.: Nachhaltige Wirtschaftsentwicklung im regionalen Bereich. Heidelberg 1997.
- Diefenbacher, Hans/Douthwaite, Richard: Jenseits der Globalisierung. Handbuch für lokales Wirtschaften. Mainz 1998.
- Dietrich, Walter: Der rote Faden im Alten Testament. In: Evangelische Theologie 49 (1989/3), S. 232–250.
- Drescher, Lutz: Am Anfang war das Ereignis – Wie in Korea eine protestantische Befreiungstheologie entstand. In: Reformiertes Forum 49 (1992), S. 9–11.
- Drescher, Lutz: Ethik und Ekstase. Beobachtungen über den Einfluss von Konfuzianismus und Schamanismus auf die koreanischen Kirchen. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 78 (1994/4), S. 274–289.
- Duchrow, Ulrich: Christenheit und Weltverantwortung. Traditions- geschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre. Stuttgart 1970, 2. Aufl. 1983.

- Duchrow, Ulrich (Hg.): *The Identity of the Church and its Service to the Whole Human Being*, International Consultations. 3 Bde. Geneva 1973–1975.
- Duchrow, Ulrich: *Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?* München 1980.
- Duchrow, Ulrich: *Was können wir von den Basisgemeinden in Brasilien lernen?* In: *Pastoraltheologie* 75 (1986/6), 229–248.
- Duchrow, Ulrich: *Weltwirtschaft heute – ein Feld für bekennende Kirche?* München 1986, 2. Aufl. 1987.
- Duchrow, Ulrich/Liedke, Gerhard: *SCHALOM – Der Schöpfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, den Völkern Frieden*. Stuttgart 1987, 2. Aufl. 1988.
- Duchrow, Ulrich/Füllkrug-Weitzel, Cornelia/Raiser, Konrad (Hg.): *Geld für wenige oder Leben für alle? Ökumenisches Hearing zum Internationalen Finanzsystem*, Berlin, 21.–24. August 1988. Oberursel 1989.
- Duchrow, Ulrich/Eisenbürger, Gerd/Hippler, Jochen: *Totaler Krieg gegen die Armen. Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs*. München 1989.
- Duchrow, Ulrich: *Europa im Weltsystem 1492–1992. Gibt es einen Weg der Gerechtigkeit nach 500 Jahren Raub, Unterdrückung und Geldver(m)ehrung?* In: *Junge Kirche* (1991/9), Beiheft.
- Duchrow, Ulrich: *Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft – Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie*. Gütersloh/Mainz 1994, 2. Aufl. 1997.
- Duchrow, Ulrich: *Der Gott der EU-Verfassung*. In: *Zeitschrift Entwicklungspolitik* (2004/5+6), S. 21 ff.
- Duchrow, Ulrich/Hinkelammert, Franz: *Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums*. Oberursel 2002, 2. Aufl. 2005.
- Duchrow, Ulrich u.a.: *Solidarisch Mensch werden. Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismus – Wege zu ihrer Überwindung*. Hamburg/Oberursel 2006.
- Duchrow, Ulrich: *Mahatma Gandhi – Die Überwindung westlicher Gewalt*. In: *Vierteljahreshefte für Frieden und Gerechtigkeit* 40 (2008a/154), S. 3–15.
- Duchrow, Ulrich/Segbers, Franz (Hg.): *Frieden mit dem Kapital? Wider die Anpassung der Kirche an die Macht der Wirtschaft*. Oberursel 2008b.
- Duchrow, Ulrich: *Ökumene und kapitalistisches Imperium: Der Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Befreiung der*

- Schöpfung, in: Hans-Georg Link/Geiko Müller-Fahrenholz (Hg.): Hoffnungswege. Wegweisende Impulse des Ökumenischen Rates der Kirchen aus sechs Jahrzehnten, Frankfurt 2008c, S. 291–320.
- Duchrow, Ulrich: Die Religionen und das Geld, in: Wolfgang Kessler/Antje Schneeweiß: Geld und Gewissen. Oberursel 2010, S. 72–96.
- Dussel, Enrique: Ethik der Gemeinschaft. Die Befreiung in der Geschichte. Düsseldorf 1988.
- Dussel, Enrique: Twenty Theses on Politics. Durham/London 2008.
- EATWOT/Sergio Torres (Hg.): Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1986. Freiburg 1990.
- Ebach, Jürgen: Art. Fremde Religionen. In: Frank Crüsemann u.a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel. Gütersloh 2009, S. 162–167.
- EKD: Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD. www.ekd.de/download/kirche-der-freiheit.pdf, 2006.
- Ela, Jean-Marc: Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie. Freiburg 2003.
- Ellis, Marc H.: Toward a Jewish Theology of Liberation. Maryknoll 1987.
- EMW/Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.): Wege zu einer gerechten Gesellschaft. Beiträge engagierter Buddhisten zu einer internationalen Debatte. Hamburg 1996.
- Esack, Farid: Qur'an Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression. Oxford 1997, 2. Aufl. 1998.
- Esack, Farid: The Qur'an: A User's Guide. Oxford 2005
- Felber, Christian: Kooperation statt Konkurrenz. 10 Schritte aus der Krise. Wien 2009.
- Felber, Christian: Die Gemeinwohl-Ökonomie: Das Wirtschaftsmodell der Zukunft. Wien 2010.
- Felber, Christian: Retten wir den Euro. Wien 2012.
- Frank, André Gunder: Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika. Frankfurt 1968.
- Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten. Reinbek 1979.
- Galeano, Eduardo: Die offenen Adern Lateinamerikas. Die Geschichte eines Kontinents. Wuppertal 3. Aufl. 1983.
- Galtung, Johan: The Way is the Goal: Gandhi Today. Ahmedabad/Indien 1992.
- Gebara, Ivone: Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation. Minneapolis, 1999.

- Gensichen, Hans-Peter: Armut wird uns retten. Geteilter Wohlstand in einer Gesellschaft des Weniger. Oberursel 2009.
- Gollwitzer, Helmut: Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie. München 1978, 2. Aufl. 1984.
- Graeber, David: Schulden: Die ersten 5000 Jahre. Stuttgart 2012 (Originalausgabe: *Debt: The First 5000 Years*, Brooklyn 2011).
- Groll, Franz: Von der Finanzkrise zur solidarischen Gesellschaft. Visionen für eine neue Wirtschaftsordnung. Hamburg 2009.
- Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung. München 1973, 10. neubearb. Aufl. Mainz 1992.
- Helfrich, Silke/Heinrich-Böll-Stiftung: Wem gehört die Welt? Zur Wiederentdeckung der Gemeingüter. München 2009.
- Heyward, Isabel Carter: *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation*. Boston 1982.
- Hiltmann, Jochen: *Miruk. Die heiligen Steine Koreas*. Frankfurt/New York 1987.
- Hinkelammert, Franz J./Mora, Henry M.: *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. San José/Costa Rica 2001.
- Hinkelammert, Franz J.: *Das Subjekt und das Gesetz. Die Wiederkehr des verdrängten Subjekts*. Münster 2007.
- Hinkelammert, Franz J.: *Der Fluch, der auf dem Gesetz lastet. Paulus von Tarsus und das kritische Denken*. Luzern 2011.
- Hölscher, Tonio: *Money and Image: The Presence of the State on the Routes of Economy*. In: Jürgen von Hagen/Michael Welker (Hg.): *Money as God-Term? The Monetization of the Market and the Impact on Religion, Politics, Law and Ethics*. Cambridge 2013.
- Huffington, Arianna: *Third World America: How our Politicians are Abandoning the Middle Class and Betraying the American Dream*. New York 2010.
- Huntington, Samuel P.: *Der Kampf der Kulturen: Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München u.a. 1996.
- Jakob, Willibald/Moneta, Jakob/Segbers, Franz (Hg.): *Die Religion des Kapitalismus. Die gesellschaftlichen Auswirkungen des totalen Marktes*. Luzern 1996.
- Jaspers, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich 1949.
- Jung, Mo-Sung: *Greed, Desire and Theology*. In: *The Ecumenical Review* 63 (2011/3), S. 251–262.
- Kahl, Brigitte: *Galatians Re-imagined: Reading with the Eyes of the Vanquished*. Minneapolis 2010.
- KAIROS Dokument: *Eine Herausforderung an die Kirche. Ein theologischer Kommentar zur politischen Krise in Südafrika*. In: Rudolf

- Hinz/Frank Kürschner-Pelkmann (Hg.): Christen im Widerstand – Die Diskussion um das südafrikanische KAIROS-Dokument. Stuttgart 1987.
- Kairos Europa (Hg.): The European Monetary Union in the Context of Mass Unemployment, Social Degradation, and the Globalization of Capital Markets. Documentation of a Kairos Europa Hearing at the European Parliament, 1996. Heidelberg 1997.
- Kairos Europa: Europäisches Kairos-Dokument für ein sozial gerechtes, lebensfreundliches und demokratisches Europa. Aufruf an die Glaubensgemeinschaften, Gewerkschaften, sozialen Bewegungen und andere interessierte Gruppen und Personen zur Bündnisbildung. In: Junge Kirche (1998/6+7), Beiheft.
- Kairos Europa (Hg.): Alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde. AGAPE-Hintergrunddokument zur 9. Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre 2006. Heidelberg 2005.
- Kairos Europa (Hg.): Wie geht es weiter nach den ökumenischen Vollversammlungen? Heidelberg 2006.
- Kairos India: Towards an Egalitarian, Multi-Religious, Multi-Cultural, Just and Humane Community. New Delhi 2000.
- Kairos International: Der Weg nach Damaskus: Kairos und Bekehrung. Hamburg 1989.
- Kaleck, Wolfgang/Saage-Maaß, Miriam: Transnationale Unternehmen vor Gericht. Über die Gefährdung der Menschenrechte durch europäische Firmen in Lateinamerika. Berlin 2008.
- Kessler, Rainer: Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda. Leiden 1992.
- Kessler, Rainer/Loos, Eva: Eigentum: Freiheit und Fluch. Ökonomische und biblische Einwürfe. Gütersloh 2000.
- Kessler, Wolfgang/Schneeweiß, Antje (Hg.): Geld und Gewissen – Was wir gegen den Crash tun können. Oberursel 2010.
- Kippenberg, Hans G.: Die Typik der antiken Entwicklung. In: ders. (Hg.), Seminar: Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft. Frankfurt 1977.
- Kistner, Wolfram: Gerechtigkeit und Versöhnung. Theologie und Kirche im Transformationsprozess des neuen Südafrika. Sammelband mit Beiträgen aus den Jahren 1985 bis 2006, hg. von R. Hinz u. a. Hannover 2008.
- Knitter, Paul: Prophets and Profits. Interreligious Dialogue and Economic Development. In: Catherine Cornille/Glenn Willis (Hg.): The World Market and Interreligious Dialogue. Eugene, OR 2011.
- Köhler, Ayyub A.: Das Verhältnis von Gott und Geld aus islamischer Sicht. In: Eckart Gottwald/Volker Rickers (Hg.): Die Macht des

- Geldes und die Religionen, Anstöße zum interreligiösen Lernprozess im Zuge der Globalisierung. Neukirchen 2002, S. 63–71.
- Konfuzius: Die Weisheit des Konfuzius (Gespräche). Frankfurt 2004.
- Krüger, René: Gott oder Mammon. Das Lukasevangelium und die Ökonomie. Luzern 1997.
- Küng, Hans: Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft. München/Zürich 2004.
- Larrea, Carlos: Inequality, Sustainability and the Greed Line: A Conceptual and Empirical Approach Greed Line: A Conceptual and Empirical Approach. In: *The Ecumenical Review* Volume 63 (2011/3), S. 263–277.
- Leech, Garry: *Capitalism: A Structural Genocide*. London 2012.
- Lerner, Michael: *Jewish Renewal: A Path to Healing and Transformation*. New York 1994.
- Lerner, Michael: *The Left Hand of God: Healing America's Political and Spiritual Crisis*. San Francisco 2007.
- Lerner, Michael: *Embracing Israel/Palestine. A Strategy to Heal and Transform the Middle East*. Berkeley 2012.
- Lévinas, Emmanuel: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. München/Wien 1995.
- Litsch, Franz-Johannes: Achtsamkeit und Verbundenheit. Was kann der Buddhismus zu einer sozial und ökologisch zukunftsfähigen Kultur beitragen? In: Hans Diefenbacher (Hg.): *Interreligiöses Gespräch zwischen den Religionen zu Nachhaltigkeit und Klimaschutz*, in: *Texte und Materialien, Reihe B* (2011/17), S. 16–32.
- Luther, Martin: *Von den Konziliis und Kirchen*, Weimarer Ausgabe, Bd. 50. Weimar 1539, S. 624–644.
- Luther, Martin: *An die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen. Vermahnung*. Weimarer Ausgabe, Bd. 51. Weimar 1540, S. 331–424.
- Lutherischer Weltbund: *Daressalam 1977*. In *Christus – eine neue Gemeinschaft*. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung, in: *epd-Dokumentation*, Bd. 18. Frankfurt 1977.
- Mabanza, Boniface: *Gerechtigkeit kann es nur für alle geben: Eine Globalisierungskritik aus afrikanischer Perspektive*. Münster 2009.
- Maissen, Thomas: *Eigentümer oder Bürger? Haushalt, Wirtschaft und Politik im antiken Athen und bei Aristoteles*. In: M. Held/H. G. Nützing (Hg.): *Eigentumsrechte verpflichten. Individuum, Gesellschaft und die Institution Eigentum*. Frankfurt 1998.
- Margulis, Lynn: *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. New York 1999.
- Martin, Max/Kakde, Seema: *From Debt Trap to Death Trap: Victims of >Free Market<. An Enquiry into Farmers Suicide*. Mumbai 2006.

- Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. In: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke (MEW), Bd. 23. Berlin 1969.
- Massey, James: Dalits in India. Religion as a Source of Bondage or Liberation with Special Reference to Christians. New Delhi 1995.
- Mesters, Carlos: Vom Leben zur Bibel – Von der Bibel zum Leben, 2 Bde. Mainz/München 1983.
- Miguez Bonino, José: Theologie im Kontext der Befreiung. Göttingen 1977 (engl. Original: 1975).
- Miranda, José Porfirio: Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression. Maryknoll/New York 1971, 2. Aufl. 1974.
- Muzzafar, Chandra: Muslims Today: Changes within, Challenges without – The Struggle for an Inclusive and Progressive Understanding of the Faith. Islamabad 2011.
- Myers, Ched: Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus. Maryknoll 1988, 7. Aufl. 1994.
- ÖRK/Ökumenischer Rat der Kirchen: Bericht aus Nairobi 1975. Offizieller Bericht der 5. Vollversammlung. Frankfurt 1975.
- ÖRK/Council for World Mission (Hg.): Bringing together Ubuntu and Sangsaeng: a journey towards life-giving civilization, transforming theology and the ecumenism of the 21st century. Conference Documentation. In: International Review of Mission (2008/1).
- Park, Song-Won: Turning to God in Asia: Renewing the Understanding of Community. In: International Review of Mission 87 (1998/347), S. 497–503.
- Pax Christi/Kommission Weltwirtschaft (Hg.): Der Gott Kapital – Anstöße zu einer Religions- und Kulturkritik. Münster 2006.
- Perkins, John: Bekenntnisse eines Economic Hit Man. Unterwegs im Dienst der Wirtschaftsmafia. München 2004, 2. Aufl. 2005.
- Petracca, Vincenzo: Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas. Tübingen/Basel 2003.
- Pflüger, Tobias/Wagner, Jürgen (Hg.): Welt-Macht Europa. Auf dem Weg in weltweite Kriege. Hamburg 2006.
- Picht, Georg: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien. Stuttgart 1969.
- Pieris, Aloysius: Theologie der Befreiung in Asien: Christentum im Kontext der Armut und der Religionen. Freiburg 1986.
- Pieris, Aloysius: A Liberation Christology of Religious Pluralism. In: Nhanduti Editora/Sri Lanka (2009), S. 1–20.
- Plato: Des Sokrates Verteidigung (Apologie). In: Platon, Sämtliche Werke, Bd. 1, S. 7 ff. Hamburg 1957.
- Plato: Politeia. In: Platon, Sämtliche Werke, Bd. 3, Hamburg 1958.
- Polanyi, Karl: The Great Transformation. Politische und ökonomische

- Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen (1944). Frankfurt 1978.
- Puntarigivat, Tavivat: Buddhism. In: Miguel A. de la Torre (Hg.): *The Hope of Liberation in World Religions*. Waco, Texas 2008, S. 131–154.
- Puntasen, Apichai: *Buddhist Economics: Evolution, Theories and Its Application to Various Economic Subjects*. Bangkok 2008.
- Puntasen, Apichai: *The World's Crises and the Response to the Crises by Buddhist Economics*, in: *Buddhist Approach to Economic Crisis. The International Buddhist Conference on the UN Day of Vesak Celebrations 4–6 May 2522/2009*. Bangkok 2009.
- Radford Ruether, Rosemary: *America, Amerikkka: Elect Nation and Imperial Violence*. London 2007.
- Raiser, Konrad: *Religion – Macht – Politik. Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen Weltordnung*. Frankfurt 2010.
- Raiser, Konrad: *Theological and Ethical Considerations Regarding Wealth and the Call for Establishing a Greed Line*. In: *The Ecumenical Review* 63 (2011/3), S. 278–294.
- Rehmann, Jan: *Ist linke Religionskritik veraltet? Thesen zum Dialog zwischen Marxismus und Christentum*, in: I. Fink/C. Hildebrandt, *Kämpfe für eine solidarische Welt. Theologie der Befreiung und demokratischer Sozialismus im Gespräch*. Berlin 2010, S. 5–13.
- Rieger, Jörg (Hg.): *Opting for the Margins: Postmodernity and Liberation in Christian Theology*. Oxford 2003.
- Rieger, Jörg: *Der Mittelweg, der den Tod bringt – Eine Analyse der kirchlichen und politischen Mitte in den USA*. In: *Junge Kirche* 66 (2005/4), S. 51 ff.
- Rieger, Jörg: *No Rising Tide: Theology, Economics, and the Future*. Minneapolis 2009.
- Rieger, Jörg: *Christus und das Imperium – Von Paulus bis zum Postkolonialismus*. Berlin/Münster 2009.
- Rieger, Jörg u.a.: *Reclaiming Liberation Theology: Beyond the Spirit of Empire*. London 2009.
- Rifkin, Jeremy: *Die empathische Zivilisation: Wege zu einem globalen Bewusstsein*. Frankfurt u.a. 2010.
- Santa Ana, Julio de (Hg.): *Die politische Ökonomie des heiligen Geistes*. In: *Junge Kirche* (1990/12), Beiheft.
- Sarrazin, Thilo: *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. München 2010.
- Schottroff, Luise/Stegemann, Wolfgang: *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*. Stuttgart 1978, 2. Aufl. 1981.
- Schottroff, Luise: »Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott,

- was Gott gehört.« Die theologische Antwort der urchristlichen Gemeinden auf ihre gesellschaftliche und politische Situation, in: J. Moltmann (Hg.): *Annahme und Widerstand*. München 1984, S. 15–58.
- Schottroff, Luise und Willy: *Biblische Traditionen von »Staatstheologie, Kirchentheologie und Prophetischer Theologie« nach dem Kairos-Dokument*, in: *Die Macht der Auferstehung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*. München 1988.
- Schottroff, Luise: *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*. Gütersloh 1994.
- Schumacher, Ernst Friedrich: *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered*. New York 1973 (deutsch: *Die Rückkehr zum menschlichen Maß*, Heidelberg 1977).
- Schwantes, Milton: *Das Land kann seine Worte nicht ertragen. Meditationen zu Amos*. München 1991.
- Seaford, Richard: *Money and the Early Greek Mind. Homer, Philosophy, Tragedy*. Cambridge 2004.
- Šik, Ota: *Humane Wirtschaftsdemokratie. Ein Dritter Weg*. Hamburg 1979.
- Sinaga, Martin (Hg.): *A Common Word. Buddhists and Christians Engage Structural Greed*. Geneva 2012.
- Sivaraksa, Sulak: *Socially Engaged Buddhism*. Delhi 1988, 2. Aufl. 2011.
- Sivaraksa, Sulak: *Saat des Friedens. Vision einer buddhistischen Gesellschaftsordnung*. Braunschweig 1995.
- Sivaraksa, Sulak: *The Wisdom of Sustainability: Buddhist Economics for the 21st century*. Chiang Mai 2009.
- Sobrinho, Jon: *Sterben muss, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador, Fakten und Überlegungen*. Luzern 1990.
- SODEPAX: *In Search of a Theology of Development. A SODEPAX Report*. Lausanne 1970.
- Sölle, Dorothee/Schottroff, Luise: *Jesus von Nazaret*. München 2000.
- Strahm, Rudolf: *Warum sie so arm sind. Arbeitsbuch zur Entwicklung der Unterentwicklung in der Dritten Welt*. Wuppertal 1985.
- Tamez, Elsa: *Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen*. Luzern 1998.
- Thich Nhat Hanh: *Das Herz von Buddhas Lehre. Leiden verwandeln – Die Praxis des glücklichen Lebens*. Freiburg 1998.
- Thich Nhat Hanh: *Jesus und Buddha – Ein Dialog der Liebe*. Freiburg 2000, 2. Aufl. 2006.

- Thich Nhat Hanh: Wie Siddhartha zum Buddha wurde. Eine Einführung in den Buddhismus. München 2007.
- Tumsa, Gudina: Witness and Discipleship. Gudina Tumsa and his Legacy, Bd. 1. Hamburg 2007.
- UNDP (Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen): Bericht über die menschliche Entwicklung 1994. Bonn 1994.
- UNDP (Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen): Bericht über die menschliche Entwicklung 1996. Bonn 1996.
- Veerkamp, Ton: Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung. Hamburg 2012.
- Vorsokratiker: Bd. I–III, hg. von Walter Kranz. Zürich/Berlin 1964.
- Walpen, Bernhard: Die offenen Feinde und ihre Gesellschaft. Eine hegemonietheoretische Studie zur Mont Pèlerin Society. Hamburg 2004.
- Wengst, Klaus: PAX ROMANA – Anspruch und Wirklichkeit. München 1986.
- Werle, Gerhard: Völkerstrafrecht. Tübingen 2003.
- Zeller, Christian (Hg.): Die globale Enteignungsökonomie. Münster 2004.
- Ziegler, Jean: Wir lassen sie verhungern. Die Massenvernichtung in der Dritten Welt. München 2012.

Anmerkungen

1. Vgl. die neue Weltbankstudie, 2012: www.climatechange.worldbank.org/sites/default/files/Turn_Down_the_heat_Why_a_4_degree_centrigrade_warmer_world_must_be_avoided.pdf.
2. China, d.h. der Daoismus und Konfuzianismus, muss hier leider aus Raumgründen unberücksichtigt bleiben, obwohl dieses Land einschließlich seiner kulturellen Traditionen in der Zukunft große Bedeutung haben wird.
3. Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, 64, S. 18f.
4. Dazu ausführlich Hinkelammert/Mora, 2001.
5. Zu diesem Thema hat David Graeber ein spannendes Buch veröffentlicht: *Schulden: Die ersten 5000 Jahre*, 2012, dem ich hier folge (dort S. 39ff).
6. Ebd., S. 64ff.
7. Ebd., S. 229.
8. Eine ausführliche Studie zu den historischen Details bietet Hölscher, 2013.
9. Hiergegen hatte schon Karl Polanyi in seinem Klassiker *The Great Transformation*, 1944, protestiert.
10. Hierzu ausführlich Brodbeck, 2009, dem ich nun folge.
11. Ebd., S. 310ff.
12. Zu John Lockes *Two Treaties of Government* (1689) vgl. ausführlich Duchrow/Hinkelammert, 2005, Kap. 3.
13. Brodbeck, 2009, S. 342.
14. Ebd., S. 353.
15. In Kap. 5 werden wir die genialen Versuche griechischer Philosophen kennenlernen, dieses Problem zu reflektieren.
16. Kippenberg, 1977.
17. Vgl. Duchrow/Hinkelammert, 2005, S. 21.
18. Vgl. Rifkin, 2010, S. 22f.
19. Ausführlich beschrieben in Karl Polanyis grundlegendem Buch 1944.
20. Ich folge hier einem unveröffentlichten Aufsatz von Franz Hinkelammert zu Funktionsmechanismen, Effizienz und Banalisierung der Welt, 2011.
21. Luther, WA 51, 364f.
22. Marx, *Das Kapital*, MEW 23, 529f.
23. Vgl. insbesondere das in der vorigen Anmerkung genannte grundlegende Werk.

24. Marx, MEW 1, 91.
25. Brodbeck, 2009, 565f.
26. Für die EU vgl. Pflüger/Wagner (Hg.), 2006.
27. Vgl. dazu die eindrucksvollen Arbeiten des Wirtschaftswissenschaftlers Giovanni Arrighi.
28. Die klassische Beschreibung dieser Tragödie, die bis heute nachwirkt, hat Eduardo Galeano vorgelegt (1983). Vgl. zum Ganzen auch Duchrow, 1991.
29. Vgl. Arendt, 1998.
30. Zitiert nach Chomsky, 1985, S. 48. Der hier von mir aus dem Englischen übersetzte Text findet sich im Original in Duchrow, 1991, S. 32.
31. Ich habe das in einem früheren Buch ausführlich dargestellt: Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft, 1997.
32. Perkins, 2005.
33. Vgl. Walpen, 2004 und Zeller, 2004.
34. Duchrow, 2004.
35. Kaleck/Saage-Maaß, 2008, S. 10; vgl. Brot für die Welt/Misereor (Hg.), 2011. Aus der juristischen Fachliteratur s. Werle, 2003, S. 198ff.
36. Leech, 2012.
37. F. A. Hayek, Interview im Mercurio, Santiago de Chile 19.4.1981.
38. Leech, S. 42ff.
39. Ziegler, 2012, S. 14f. Der Begriff »Verbrechen gegen die Menschlichkeit« findet sich u.a. auf S. 254.
40. Ebd., S. 17.
41. Für die folgenden Erwägungen werden die juristischen Kategorien herangezogen, wie sie in Werle, Gerhard, 2003, S. 232ff, dargestellt werden.
42. Ebd., S. 241.
43. Ebd., S. 247f.
44. Ebd., S. 287.
45. Raiser, 2010.
46. Raiser, 2011, S. 278–94.
47. Zum Folgenden vgl. Duchrow/Hinkelammert, 2005, Kap. 2 und 3.
48. Einer der ersten, die dies verstanden haben, war Walter Benjamin auf der Basis der Fetischismusanalysen von Karl Marx. Darüber gibt es inzwischen eine Menge Literatur: Vgl. u.a. Jakob u.a., 1996; Pax Christi, 2006; Baecker (Hg.), 2009.
49. Zusammengestellt von Mascha Madörin aus Omega-Wer-

- bungstexten, Weltwoche 49 vom 7.12.1989; zitiert nach einem unveröffentlichten Aufsatz von Franz Hinkelammert.
50. Sólo le pido a Dios, zitiert nach Ziegler, 2012, S. 306f.
 51. Vgl. Duchrow u.a., 2006.
 52. Karen Armstrongs Monographie zur Achsenzeit (2006) ist eine tiefgründige Studie der Kulturen und Religionen in China, Indien, Israel/Juda und Griechenland in jener Periode. Sie geht von der gegenwärtigen Krise unseres Planeten aus und ruft zu einer die Moderne transzendierenden »spirituellen Revolution« auf. Für die Überwindung des zerstörerischen Charakters unserer Zivilisation sieht sie in der Weisheit der Achsenzeit eine wichtige Inspirationsquelle. Ihr Ansatz zielt aber vor allem auf die Überwindung von Krieg und Gewalt; wirtschaftliche und soziale Fragen stellt sie nur am Rande. So können ihre beeindruckenden Einsichten in die Spiritualität der Achsenzeit nicht wirklich für die Transformation der gegenwärtigen politischen Ökonomie, Anthropologie und Spiritualität fruchtbar werden. – Jeremy Rifkins Buch Empathische Zivilisation (2010) greift die Forschungen von Armstrong auf und gewährt viele interessante Einblicke in die Achsenzeit und ihre Wirkungsgeschichte. Seine optimistische Schlussfolgerung, dass durch die modernen Kommunikationsmedien und das, was er »distributiven Kapitalismus« nennt, die Empathie in Kürze zum Sieg kommen wird, vernachlässigt jedoch vollständig die Macht von Geld und Privateigentum und deren Einfluss auf die übrigen Sektoren unserer kapitalistischen Zivilisation.
 53. Hier kann ich nun an die in Kapitel 1 genannten Forschungen von Graeber, 2012, anknüpfen. Dieser interessiert sich allerdings kaum für die damit zusammenhängenden Fragen der Religion, der Psychologie und der Spiritualität.
 54. Jan Assmann, 1990, nennt das »vertikale Solidarität«.
 55. Schwantes, 1991.
 56. Kessler/Loos, 2000, S. 70.
 57. Ich zitiere die biblischen Texte nach der Bibel in gerechter Sprache (Gütersloh 2006), z.T. nach dem Urtext leicht verändert.
 58. Diesen Durchbruch und die darauf aufbauende Geschichte hat der Theologe Ton Veerkamp in einem faszinierenden neuen Buch dargestellt (2012). Darin schreibt er: »Der Ruf nach sozialer Egalität [war] keine Erfindung der Tora, sondern das Resultat einer gesellschaftlichen Entwicklung, die überall die Mehrheit der Menschen in die Falle der Verschuldung trieb

und durch die die gesellschaftlichen Ressourcen, vor allem der Boden, in die Hände immer weniger Familien gerieten. Autonomie und Egalität waren weltweit Anliegen der Völker.« (S. 15) Der Unterschied zu Griechenland beispielsweise lag nur darin, dass hier die aristokratische Klassengesellschaft als schicksalhaft durchgesetzt wurde, während die Tora einen Neuanfang in Autonomie und Egalität für möglich hielt und seine Umsetzung erzählte.

59. Crüsemann, 1992, S. 254.
60. Crüsemann, 1983.
61. Veerkamp, 2012, S. 102.
62. Ebd., S. 126.
63. Der Vortrag ist meines Wissens unveröffentlicht. Chakravarti hatte aber, wie ich erfuhr, bereits 1987 ein Buch zum Thema veröffentlicht, dessen Darstellung ich hier vor allem folge. Franz-Johannes Litsch hat mit großer Hingabe aus seiner Erfahrung als Buddhist und mit seiner großen Gelehrsamkeit das folgende Kapitel korrekturgelesen und wichtige Vorschläge zur Verbesserung gemacht. Ich bin ihm zu großem Dank verpflichtet.
64. F.J. Litsch in einem unveröffentlichten Manuskript.
65. Diese Vorgänge sind vielfach beschrieben worden, u.a. auf poetische und gleichzeitig sozialkritische Weise von Thich Nhat Hanh, 2007, S. 45ff.
66. Vgl. von Brück, 2007, S. 82ff.
67. Vgl. zum Ganzen auch Litsch, 2011, S. 16–32: »Das Ergreifen ist uns über die Evolution angeboren. Schon das neugeborene Kind greift, doch hält es weder geistig noch körperlich irgendetwas auf längere Dauer fest, sondern lässt immer wieder los und lernt dadurch. Erst durch die Erziehung, das Vorbild und die Bildung entsteht das dauerhafte Ergreifen, Festhalten und darin Erstarren.«
68. Eine Abbildung zu dieser Lehre findet sich bei von Brück, 2007, S. 102.
69. Ebd., S. 93ff, in westlich-begrifflicher Fassung. Ausführlich und aus der Fülle der eigenen Erfahrung beschreibt Thich Nhat Hanh den Edlen Achtfachen Pfad in: 1998, S. 53ff. Vgl. auch Santikaro Bikkhu in: EMW, 1996, S. 113ff., der den Pfad auch im Blick auf seine gesellschaftliche Bedeutung entfaltet.
70. Thich Nhat Hanh, 2007, S. 63.
71. Ebd., S. 67.
72. Ebd., S. 87ff.

73. Vgl. Duchrow, 2008.
74. Thich Nhat Hanh, 1998, S. 96ff.
75. Ebd., S. 68ff.
76. Litsch, 2011.
77. Ebd., 108.
78. Ebd., 109.
79. Thich Nhat Hanh, 2006, S. 23. Der koreanische Befreiungstheologe Ahn Byung-Mu, sagt sehr treffend: »Es geht um eine Haltung totaler Hingabe für andere, um eine totale Erwartung und Bereitschaft, sich von anderen her füllen zu lassen« (vgl. Ahn, 1986, S. 39).
80. Vgl. Chakravarti, 1987, 175.
81. Vgl. zum Folgenden Maissen, 1998.
82. Vgl. Breuer, 1987, S. 138 f.
83. Maissen, 1998, S. 67.
84. Vgl. Graeber, 2012 (engl. S. 245ff).
85. Vgl. Seaford, 2004, S. 136–146.
86. Vorsokratiker, 1964, Bd. I, 18f.
87. Binswanger, 1995, S. 34.
88. Vgl. die Sokrates-Interpretation von Georg Picht, 1969. Er definiert areté als »die glanzvolle Verwirklichung des je eigenen Seins für die je eigene Aufgabe« (S. 89) – nicht nur im Blick auf Menschen, sondern auch Gegenstände. Die areté eines Messers z.B. ist seine Schärfe. In dem Zitat geht es um die areté des Menschen. Die übliche Übersetzung mit dem moralischen Begriff »Tugend« führt in die Irre.
89. Vgl. ebd., S. 92 und 93f.
90. Plato, 1957, XVII (29d–30b).
91. Ebd., 23c.
92. Plato, 1958, S. 224ff. (514a ff). Ausführlich interpretiert in meinem Buch *Christenheit und Weltverantwortung*, 1983, S. 61ff.
93. Plato, 1958, S. 106ff. (368e ff.). Vgl. Binswanger, 1995, S. 31f.
94. Vgl. Binswanger, 1995, S. 33.
95. Aristoteles, 1965, Kap. 8–13, S. 20ff. (1256a ff).
96. Zum Ganzen vgl. Duchrow, 1997, S. 20ff.
97. Schottruff/Stegemann 1981, S. 10. Auch die folgende Darstellung folgt diesem Buch.
98. Vgl. Schottruff, 1994; Sölle/Schottruff, 2000.
99. Schottruff/Stegemann, 1981, S. 15ff.
100. Vgl. zum Ganzen die Texte aus dem 1. Korintherbrief: *Hinkelammert*, 2011, S. 19ff.

101. Das hat Hinkelammert, 2011, S. 57ff, dem ich hier folge, präzise herausgearbeitet.
102. Diese Vaterunser-Bitte wurde später spiritualisiert zu »... und vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern«.
103. Vgl. Veerkamp, 2012, S. 253ff.
104. Grundlegend Kahl, 2010.
105. Vgl. Veerkamp, 2012, S. 315ff. Zum Markusevangelium grundlegend Myers, 1988.
106. Vgl. Schottroff, 1994, S. 297ff.
107. Wengst, 1986, S. 83.
108. Zum Ganzen anschaulich Schottroff/Stegemann, 1981, S. 54ff.
109. Vgl. Schottroff/Stegemann, 1981, S. 89ff. Dazu Krüger, 1997, und Petracca, 2003.
110. Crüsemann, 2003 (2004), S. 210ff.
111. Petracca, 2003, S. 247.
112. Vgl. zum Folgenden Esack, 2005, S. 33ff.
113. Ich zitiere den Koran nach der Übersetzung v. A. M. Karimi, Freiburg 2009, die Zahlenangaben der Suren in Klammern.
114. Köhler, 2002, S. 66f.
115. Ebd., S. 69.
116. Vgl. Duchrow, 1997, S. 214.
117. Vgl. Küng, 2004, S. 178ff.
118. Köhler, 2002, S. 66.
119. Zitat aus einem unveröffentlichten Seminarvortrag von Ayyub Axel Köhler an der Universität Heidelberg am 10.–12.11.2011.
120. Vgl. Muzaffar, 2011.
121. Köhler, Zitat aus dem unveröffentlichten Seminarvortrag, 2011.
122. Vgl. Dietrich Bonhoeffer, 1998, 435: »Unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen.«
123. Veröffentlicht 1970 (2. Aufl. 1983).
124. Vgl. SODEPAX, 1970.
125. Vgl. Gutiérrez, 1973, S. 4, Anm. 1.
126. Der Verlag veranlasste ihn, aus modischen Gründen den Titel für die spätere Publikation zu ändern: Alves, 1975.
127. Vgl. Duchrow/Liedke, 1988.
128. Vgl. die Literaturliste.
129. Vgl. Miranda, 1974, und Dietrich, 1989.
130. Das hat die Befreiungstheologin Elsa Tamez, 1998, grundlegend herausgearbeitet.
131. Luther, 1539, S. 627.

132. Vgl. Duchrow, 1986. Vgl. auch Mesters, 1983; Cardenal, 1976/1978.
133. Vgl. die klassische Darstellung von Galeano, 1983.
134. Umfassend dargestellt bei Chomsky/Herman, 1979.
135. Ausführlich beschrieben in Duchrow u.a., 1989.
136. Die gesamte Rede ist nachzulesen auf der Homepage der Harry S. Truman Library: www.trumanlibrary.org/calendar/viewpapers.php?pid=1030.
137. Eines der klassischen Bücher zum Thema ist Frank, 1968. Vgl. auch Strahm, 1985.
138. Zentral die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* (»Freude und Hoffnung«) über die Kirche in der Welt von heute. Darin geht es um Fragen der Wissenschaft, Kultur, Politik, Familie und des Weltfriedens.
139. www.iupax.at/index.php/liste-soziallehre/147-1968-celam-meddellin-kirche-in-der-gegenwaertigen-umwandlung-lateinamerikas-im-lichte-des-konzils.html.
140. Meine Erfahrungen schildere ich in einem Artikel, 1986, 229–248.
141. CEHILA/Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe.
142. CESEP/Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular in São Paulo.
143. DEI/Departamento Ecumenico de Investigaciones.
144. Mit vom Verlag geänderten Titel 1975 veröffentlicht.
145. Gutiérrez, 1973, Übersetzung wie alle weiteren Zitate nach 10. neubearb. Aufl. 1992, S. 61.
146. Miguez Bonino, 1977.
147. Freire, 1979.
148. Vgl. Duchrow u.a., 1989.
149. Vgl. Sobrino, 1990.
150. Vgl. Clodovis Boff, 2008, 19ff. In der verbesserten 3. Aufl. in internet: www.itpol.de/wp-content/uploads/2008/10/Die-ArmenundihrtinderTheologie.pdf, 20ff. Vgl. dagegen sein grundlegendes Buch aus der ersten Phase der Befreiungstheologie, 1983.
151. Der Streit ist dokumentiert in: www.itpol.de/wp-content/uploads/2008/10/DieArmenundihrtinderTheologie.pdf.
152. Vgl. u.a. Gebara, 1999; Schottroff, 1994; Heyward, 1982.
153. Vgl. besonders L. Boff, 2010.
154. Aus einem Gedenktex von Gerd Decke, *1993–2005 Horn-von-Afrika-Referent des Berliner Missionswerks und Mit-Herausgeber*

der Schriften Gudinas durch die Gudina-Tumsa-Stiftung: www.mitteldeutsche-kirchenzeitungen.de/2009/07/23/ein-athiopischer-bonhoeffer.

155. Tumsa, 2007, S. 84ff.
156. Buthelezi, 1976.
157. Boesak, 1976.
158. Auf Deutsch: Cone, 1971.
159. Vgl. Boesak, 1977.
160. Vgl. Duchrow (Hg.), 1973–1975; ders., 1980.
161. Lutherischer Weltbund, 1977, S. 212.
162. Kistner, 2008.
163. KAIROS-Dokument, 1987.
164. Luise und Willi Schottroff, 1988, haben die biblischen Traditionen untersucht, auf die sich solche Theologien stützen.
165. KAIROS-Dokument, 1987. Die Staatstheologie beruft sich auf die traditionelle, staatsmetaphysische Auslegung von Römer 13,1–7, die übersieht, dass es hier um eine Form der Vergeltung des Bösen mit Gutem geht (vgl. Röm 12,13) und dass die Grenze der Loyalität im Absolutheitsanspruch (Totalitarismus) des Kaisers liegt.
166. EKD, 2006.
167. S. 168ff zu Lévinas, 1995.
168. Das Massaker rief eine Volkskunstbewegung in Protest gegen die Regierung hervor. Einer ihrer hervorragenden Vertreter ist Hong Song-Dam, der eine Serie von Holzschnitten über das Massaker gestaltete, vgl. www.en.wikipedia.org/wiki/Minjung_art.
169. Im Koreanischen folgt der Vorname auf den Familiennamen.
170. Vgl. Drescher, 1992.
171. Herausforderungen an die Europäische Theologie, unveröffentlichter Vortrag, 1986, 7.
172. Eine knappe, sehr aufschlussreiche Zusammenfassung seiner Anschauungen gibt Ahn in einem Aufsatz 1989. Vgl. auch ders., 1986.
173. Ebd., S. 140.
174. Vgl. Ahn, 2004.
175. Park, 1998.
176. Vgl. Drescher, 1994.
177. ÖRK/Council for World Mission (Hg.), 2008, Auszüge online unter: www.ccforum.ca/wp-content/uploads/focus30_07annual.pdf.
178. KAIROS India, 2000. Vgl. Massey, 1995.

179. Pieris, 1986.
180. Vgl. www.newamericancentury.org/statementofprinciples.htm.
181. US-Department of Defense: Sustaining U.S. Global Leadership: Priorities for 21st Century Defense. Washington D.C., 2012.
182. Vgl. Huffington, 2010.
183. Vgl. besonders Ruether, 2007.
184. Vgl. Duchrow u.a. 1989.
185. S. www.kairoseuropa.de.
186. Kairos Europa (Hg.), 1997, 41.
187. KAIROS, Europa, 1998 (= www.oikoumene.net/zeug/zeug.kairos/zeug.kairos.europa/index.html).
188. Vgl. www.oenid.net/Projekte/IOeFK.html.
189. Info & Download: www.befreiungstheologie.net.tc/.
190. Gensichen, 2009; www.befreiungstheologie.eu/index.html.
191. Vgl. Duchrow, 2008c.
192. Vgl. Duchrow, 1986, 2. Aufl. 1987.
193. www.lwf-assembly2003.org/lwb-vollversammlung/htdocs/PDFs/LWF_Assembly_Message-DE.pdf, S. 20–22. Der LWB machte auch nach der Vollversammlung Anstrengungen, die Konsequenzen aus diesen Beschlüssen zu ziehen. Vgl. Bloomquist (Hg.), 2007.
194. KAIROS, Europa (Hg.), 2005.
195. KAIROS, Europa (Hg.), 2006.
196. Economy of Life, Justice, and Peace for All: A Call to Action (zitiert nach den nummerierten Abschnitten aus: www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/neoliberal-paradigm/agape-call-for-action-2012.html).
197. Vgl. Sinaga (Hg.), 2012.
198. Vgl. www.eatwot.org/.
199. KAIROS, International, 1989.
200. www.wftl.org/.
201. Ellis, 1987, S. 66ff.
202. Für Deutschland trifft das so nicht zu, da gerade die ersten, die befreiungstheologisch gearbeitet haben, wie Helmut Gollwitzer und Dorothee Sölle, gleichzeitig den Holocaust als Ausgangspunkt hatten und sich im jüdisch-christlichen Gespräch engagierten.
203. In der gleichen Richtung argumentiert Braverman, 2011, und fordert speziell die Christen auf, mit den kritischen Juden gemeinsam dem Staat Israel entgegenzutreten, der die christliche

Schuld am Holocaust dazu nutzt, die im schreienden Gegensatz zur jüdischen Religion stehende Unterdrückung der Palästinenser zu legitimieren.

204. www.tikkun.org/nextgen; www.spiritualprogressives.org/newsite.
205. Lerner, 1994; vgl. ders., 2012.
206. Lerner, 2007
207. Huntington, 1996.
208. Sarrazin, 2010.
209. Muzaffar, 2011.
210. Muzaffar, 2011, S. 170f.
211. Vgl. www.de.wikipedia.org/wiki/Ali_Schariati.
212. Vgl. www.de.wikipedia.org/wiki/Mahmud_Muhammad_Taha.
213. Von mir übersetzt aus: www.ihsan-net.blogspot.de/2004/12/progressive-islam-view-from-october.html?showComment=1102556700000.
214. Vgl. die Hervorhebung der Kategorie »Transparenz« gegenüber dem Dualismus von Transzendenz und Immanenz bei Leonardo Boff.
215. Besonders interessant ist Esack, 1998.
216. Er fasste die Ergebnisse der Neulektüre zusammen in: Esack, 2005.
217. www.en.wikipedia.org/wiki/Asghar_Ali_Engineer.
218. In: De La Torre (Hg.), 2008, S. 91ff.
219. Vgl. Duchrow, 2010, S. 90ff.
220. Zum Folgenden vgl. EMW, Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hg.), 1996, S. 9ff.
221. Ebd., S. 24ff, ein autobiographisches Interview mit ihm. Vgl. u.a. seine Werke: Sivaraksa, 1988, 1995, 2009.
222. Ebd., S. 86–151.
223. Von *Hoseki Shinichi Hisamatsu, Japanischer Zenmeister und Philosoph (1889–1980)*, www.buddhanetz.org/ineb.htm.
224. Vgl. Schumacher, 1973; Sivaraksa, 1995 und 2009, sowie Puntasen, 2008 und 2009.
225. Puntasen, 2008, 3.
226. Vgl. Crüsemann, 2006; Ebach, 2009.
227. Vgl. Crüsemann, 2001.
228. Vgl. den Artikel »Wohlstandsevangelium« in Wikipedia: www.de.wikipedia.org/wiki/Wohlstandsevangelium.
229. Vgl. Duchrow/Segbers (Hg.), 2008.
230. Puntarigvivat, 2008, S.132.
231. Vgl. Rehmann, 2010.

232. MEW 1, S. 562.
233. MEW 3, S. 6.
234. MEW 23, S. 393 Anm.
235. MEW 1, S. 378.
236. Rehmann, 2010.
237. Hinkelammert, 2007, S. 441ff.
238. In *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* MEW 1, S. 385.
Dazu Hinkelammert, 2007, 443.
239. Ebd., S. 445ff.
240. MEW 23, S. 85ff.
241. Hinkelammert, ebd., 446.
242. Pieris, 2009. Die folgenden Zitate sind, von mir übersetzt, aus diesem Aufsatz entnommen.
243. Crüsemann, 2001.
244. Vgl. Veerkamp, 2012.
245. Vgl. Ebach, 2009.
246. Knitter, 2011, S. 10ff.
247. Felber, 2010, S. 129.
248. Dieses Bild stammt angeblich von Martin Luther, mit Sicherheit aber wurde es aufgegriffen von Bonhoeffer in seinem Aufsatz *Die Kirche vor der Judenfrage* (DBW Bd. 12, 253).
249. Naumann, 1964, S. 627. Der Kontext dieses Textabschnitts ist die Verteidigung seiner Agitation für die Flotte des Deutschen Reiches und des kapitalistischen Verhaltens eines Kaufmanns.
250. Diese Frage hat Bergmann präzise im Blick auf die Energie aufgeworfen (2009).
251. Vgl. Duchrow, 2004.
252. Vgl. Santa Ana (Hg.), 1990.
253. Daiber/Houtart 2012, S. 11ff.
254. Vgl. u.a. Duchrow/Hinkelammert, 2005, Kap. 6.
255. Vgl. u.a. Duchrow/Hinkelammert, 2005, Kap. 7, mit weiterer Literatur; Groll, Franz, 2009; Felber, 2012 a und b; Bender u.a., 2012, bes. S. 79ff liefern die Details zum Folgenden.
256. Zuerst hat Ota Šik, der Ökonom des Prager Frühlings, das Konzept des »neutralen Kapitals« entwickelt (1979). Ich benutze allerdings hierfür nicht mehr den Begriff Kapital, sondern »produktives Geld«, da Kapital definiert ist als Geld, das mit dem Zweck der Vermehrung ständig reinvestiert wird.
257. Vgl. Duchrow (1994) 1997, S. 90ff, S. 276ff; UNDP, 1994, S. 98f; Felber, 2010, S. 59f.
258. Christian Felber mündlich bei der Kairos-Europa-Jahrestagung im Oktober 2012.

259. Diefenbacher/Douthwaite, 1998 (2. Aufl. in Vorbereitung).
260. Vgl. ausführlich Duchrow/Hinkelammert, 2005, Kap. 7; Winkelmann in: Bender u.a., 2012, S. 112ff.
261. »Gemeingüter stärken. Jetzt!« (www.boell.de/downloads/gemeinguetermanifest.pdf); Helfrich, 2009.
262. Bender in: Bender u.a., 2012, S. 213f.
263. Vgl. Duchrow u.a., 2006, Kap. 6.
264. Margulis, 1999.
265. Bauer, 2005 und 2008, und Felber, 2009.
266. Duchrow u.a., 2006, Kap. 2.
267. Ausführlich analysiert bei Rieger u.a., 2009.
268. S.o. Kapitel 8. Dort ist auch die Vorgehensweise der Zapatisten genauer beschrieben.
269. Ausführlich bewiesen von Rieger, 2009, und Huffington, 2010.
270. Vgl. UNDP, 1996.
271. www.paxchristi.de/nahost.infos.2/nahost.infos.2.2.3/index.html.
272. www.attac.de/aktuell/bankwechsel/.
273. Kessler/Schneeweiß (Hg.), 2010.
274. Felber, 2012.
275. Duchrow u.a., 2006.
276. Zum Folgenden ausführlich Duchrow/Hinkelammert, 2005, Kap. 7; Felber, 2010; Winkelmann in: Bender u.a., 2012, S. 112ff.
277. Das ist im Einzelnen begründet in Duchrow/Hinkelammert, 2005, S. 103ff.
278. Vgl. Fabricius in: Bender u.a., 2012, S. 190ff. Das bekannteste Beispiel ist der Genossenschaftsverbund Mondragon im Baskenland, der 1936 als Antwort auf die Weltwirtschaftskrise entstanden und inzwischen zum siebtstärksten Wirtschaftsunternehmen Spaniens aufgestiegen ist (www.de.wikipedia.org/wiki/Mondragon_Corporation). Erfreulicherweise hat das Europäische Parlament auf Initiative von Sven Giegold die Genossenschaftsbewegung durch ein Statut für Europäische Genossenschaften (SCE) im März 2012 gestärkt: www.gruene-europa.de/genossenschaften-7066.html.
279. Felber, 2010, S. 76f.
280. Martin/Kakde, 2006.
281. Felber, 2010, S. 24–49 u. 65f. Vgl. auch die ähnlichen Ansätze in Bender u.a., 2012, S. 125f und 131ff.
282. Belitz (Hg.), 2011.
283. Felber, 2010, S. 44.
284. Ebd., S. 67ff.

285. Zusammengefasst in: KAIROS Europa, 1998, S. 29–34; Bender u.a., 2012, S. 207–234.
286. Aus einer Rundmail vom 31.10.2012.
287. Ursprünglich von Tobin entworfen, später von Spahn verschärft. Vgl. www.harald-klimenta.de/bildungsmaterial/regensburg-konferenz-tobin-spahn-steuer.pdf.
288. Vgl. Bender u.a., 2012, S. 104f.
289. Vgl. Felber, 2012, S. 56–71. Seit dem Ausbruch der Eurokrise haben wir vom Wissenschaftlichen Beirat von Attac mehrere Stellungnahmen in der gleichen Richtung veröffentlicht: www.attac-netzwerk.de/das-netzwerk/wissenschaftlicher-beirat/stellungnahmen/.
290. Eine ausführliche Analyse dazu bietet das Buch von Leech, 2012, S. 120ff.
291. Peter Grottian in dem Artikel *Zielt aufs Schienbein!* in: »junge welt« vom 2.11.2012.
292. Das klassische Buch dazu stammt von Richard Douthwaite, auf Deutsch: Diefenbacher/Douthwaite, 1998, bes. S. 83ff., herausgegeben von Kairos Europa im Rahmen der Doppelstrategie (ebd., S. 333ff.). Vgl. auch Bender u.a., 2012, S. 103; Felber, 2012, S. 100f. Ein Beispiel für Regio-Geld: www.chiemgauer.info.
293. Felber, ebd.
294. Vgl. www.inaise.org/.
295. Diefenbacher u.a., 1997. Die österreichische Attac-Initiative für Gemeinwohl-Ökonomie hat deshalb auch damit begonnen, Kommunen zu finden, die bereit sind, sich zu Gemeinwohl-Gemeinden zu entwickeln. Hier ist bereits viel von Gandhis Programm unabhängiger Dörfer zu lernen.
296. www.ag-friedensforschung.de/themen/Europa/verf/attac.pdf
297. Die Dokumentation des gesamten christlich-buddhistischen Dialogs und die Schlusserklärung des muslimisch-christlichen Dialogs findet sich in: Sinaga (Hg.), 2012.
298. Ebd., 121, in meiner Übersetzung.
299. Bonhoeffer, 1998, S. 560.
300. Was im Westen freilich hervorgehoben werden muss: Gandhi zog gewaltsamen Widerstand gegen Unrecht dem Nichtstun vor. Vgl. Duchrow, 2008a.

Ein besonderer Weg zu Gott

Religion und Gesellschaft



Leonardo Boff
MEDITATION DES LICHTS
Göttliche Energie mitten im Alltag
144 Seiten Gebunden
ISBN 978-3-466-37001-6

Der weltberühmte Theologe Leonardo Boff stellt in diesem Buch eine originelle Meditationsmethode vor, die er selbst entwickelt hat: die Meditation des Lichts. Das Licht, die für jeden sichtbarste Energie, hat zugleich einen geheimnisvollen Charakter und öffnet den Weg zur Quelle allen Lichts – zu Gott.


KÖSEL

www.koesel.de Sachbücher & Ratgeber