

An die Verwandlung der Welt glauben

**Gerechtigkeit statt Gewalt –
Ermutigung zum Dranbleiben,
auch in den Kirchen**

OeME - Herbsttagung 2007

Samstag, 17. November
Bürenpark Bern

Vorbereitungsgruppe	Christian Blaser, Peter Gerber, Rebekka Grogg, Pia Grossholz, Eveline Gutzwiller, Matthias Hui, Reinhard Lanz, Peter Winzeler
Koordination	Matthias Hui
Trägerorganisationen	Fachstelle für Ökumene, Mission und Entwicklungszusammenarbeit OeME Reformierte Kirchen Bern-Jura-Solothurn, "Kirche im Dialog" der römisch-katholischen Kirche Bern
Musikalische Begleitung	Werner Aeschbacher
Übersetzung Tagung	Margrit Pfister Helena Nyberg Deutsch / Englisch / Deutsch
Übersetzungsanlage	Rolf Gössi, Elektronik, Auenstein
Dokumentation	
Redaktion	Matthias Hui
Fotos	Thierry Kleiner, Fotograf, Bern
Produktion	Marianne Renfer Kellerhals, Fachstelle OeME
Vervielfältigung	Druckerei Rub Graf-Lehmann AG, Bern
Herausgeberin	Fachstelle OeME Speichergasse 29, 3011 Bern Tel. 031 313 10 10 E-Mail: oeme@refbejuso.ch www.refbejuso.ch/oeme
Datum des Erscheinens	Mail 2008
Preis	CHF 10.– inkl. Porto für Teilnehmende im Tagungsbeitrag inbegriffen
Papier	holzfrei, chlorfrei



Kirche im Dialog



Inhaltsverzeichnis

	Seite
Programm	5
Referent/innen und Workshops	6
Einführung	7
Thematische Beiträge	
Biblicher Impuls: Ein merkwürdiger Schluss (Markus 15,40 – 16,1-8) Regula Grünenfelder	9
Hauptreferat: An die Verwandlung der Welt glauben: Ein Ruf zum radikalen Gehorsam Robina Winbush	13
I have a dream Interview von Remo Wiegand mit Robina Winbush (Saemann 1/2008)	17
An die Verwandlung der Welt glauben. "Verändert die Globalisierung der Märkte auch die Kirchen? Und können Kirchen die Globalisierung verändern?" Willy Spieler	19
Hebe deinen Kopf! Dorothee Wilhelm	27
Strukturelle Gewalt in der Moderne Ueli Mäder	30
Wie werden kirchliche Stimmen in Systemen der Gewalt zu prophetischen Stimmen der Gewaltfreiheit? Hansuli Gerber	38
Den gekrümmten Gang verlernen. Bildung im Kontext politischer Bewegungen Lateinamerikas Beat Dietschy	40
Impressionen von der OeME-Herbsttagung (Fotos) Thierry Kleiner	49
Alltägliche Erfahrungen. Gottesbegegnungen Tag für Tag Regula Grünenfelder	51

Keine Gewissheit gepachtet. Ökumenische Tagung diskutiert die gesellschaftspolitische Relevanz der Kirche

Franziska Ramser (Der Bund vom 19.11.2008)

55

Was wird aus dem Christentum?

Fulbert Steffensky (Junge Kirche 1/07)

56

Ein nachpolitisches Bekenntnis

Kurt Marti

59

PROGRAMM

- 08.30** **Ankunft und Kaffee**
- 09.00** **Auftakt**
Irene Neubauer, Kirche im Dialog; Matthias Hui, Fachstelle OeME
Werner Aeschbacher, Musik
Biblischer Impuls: Ein merkwürdiger Schluss (Markus 15,40 – 16,1-8)
Regula Grünenfelder
- 09.50** **Referat**
An die Verwandlung der Welt glauben
Erfahrungen aus dem Imperium und Ermutigungen in der Ökumene
Robina Winbush
- 10.30** **Pause**
- 11.00** **Workshops (erste Runde)**
An der Verwandlung der Welt teilhaben – nach persönlicher Wahl
- 12.30** **Mittagessen (vom Restaurant La CULTina)**
- 14.00** **Zwischenrunde**
Wann tragen Kirchen zu Veränderungen bei?
Mit Beat Dietschy, Ueli Mäder und Willy Spieler
- 14.30** **Workshops (zweite Runde)**
An der Verwandlung der Welt teilhaben – nach persönlicher Wahl
- 15.45** **Transport zur Französischen Kirche Bern mit Extrabus**
- 16.15** **Schlussrunde**
Gerechtigkeit statt Gewalt – Ermutigung zum Dranbleiben, auch in den Kirchen mit Robina Winbush und Dorothee Wilhelm
- Feier mit Abendmahl: An die Verwandlung der Welt glauben*
- 17.30** **Ende**

REFERENT/INNEN UND WORKSHOPS

- 1 Robina Winbush**
Pfarrerin, Direktorin für ökumenische und entwicklungspolitische Beziehungen der Presbyterian Church in den USA.
Gerechtigkeit statt Gewalt – wie werden wir als ökumenische Bewegung Teil von Veränderungsprozessen?
- 2 Regula Grünenfelder**
Katholische Theologin, Arbeitsgebiet: Bildung, Rituale und Forschung zu Gerechtigkeit / Frieden / Transformation in Kirche und Gesellschaft, Familienfrau.
Wie geht das: Vom leeren Grab zum aufständischen Alltag
- 3 Beat Dietschy**
Theologe, Zentralsekretär Brot für alle, früher tätig in Lateinamerika, Publikationen u.a. zur Globalisierung, langjähriger OeME-Beauftragter für die Ostschweiz (SG/TG/ARAI).
Von der Fürbitte zur Politik: Wie ergreifen Kirchen Partei fürs tägliche Brot?
- 4 Willy Spieler**
Publizist mit Schwerpunkt Sozialethik, seit 1977 Redaktor der "Neuen Wege – Zeitschrift des Religiösen Sozialismus".
Verändert die Globalisierung der Märkte auch die Kirchen? Und können Kirchen die Globalisierung verändern.
- 5 Hansuli Gerber**
Mennonitischer Pfarrer aus dem Jura, Beauftragter für die Dekade zur Überwindung von Gewalt beim Ökumenischen Rat der Kirchen, früher Europa-Direktor des Hilfswerks Mennonite Central Committee.
Wie werden kirchliche Stimmen in Systemen der Gewalt zu prophetischen Stimmen
- 6 Ueli Mäder**
Ordinarius für Soziologie an der Uni Basel, Dekan der Philosophisch-Historischen Fakultät, Dozent an der Hochschule für Soziale Arbeit (FHNW).
Welche Funktionen nehmen Kirchen in der Schweiz heute wahr? Und wie verändern sie sich?
- 7 Dorothee Wilhelm**
Katholische Theologin, Dozentin für Sozialpädagogik an Höherer Fachschule, Feministin, kirchenfern... weil politisch die Musik woanders spielt, viele Gespräche über Religion.
Ist die Kirche noch zu retten? Ist sie es wert, dass man sich weiterhin über sie aufregt.

Einführung in die Dokumentation

OeME-Herbsttagung 2007: Zum Dranbleiben ermutigen. Die Fachstelle OeME hatte eingeladen zur OeME-Herbsttagung, und gegen 150 Frauen und Männer kamen am 17. November 2007 in den Bürenpark nach Bern. Wir kündigten an, dass der Tag dazu dienen sollte, gemeinsam inne zu halten und unsere Arbeit im OeME-Netzwerk und in den Kirchgemeinden kritisch zu reflektieren. Wir wollten zusammen Zeichen der Zeit lesen, unseren Standort als Ausgangspunkt für Zukünftiges wo nötig neu bestimmen und feiern. Mit einem beladenen Aktionsprogramm sollte diese Tagung nicht enden. Denn Dranbleiben heisst oft auch, einen Gang hinunter schalten. Etwas loslassen, auch liebgewordene Projekte. Manchmal tun wir zu viel des Guten und vergessen den Blick auf den Kompass.

Zum Weiterweben Texte zur Verfügung haben. Die Tagung sollte allen Beteiligten zur Ermutigung und Stärkung werden und ein Stück Klärung bringen – für uns einzelne, für uns gemeinsam. Diesem Zweck dient auch die vorliegende Dokumentation. Sie ist weniger ein Journal der Tagung als vielmehr ein Reader, eine Textsammlung, mit der wir Sie gemeinsam mit den Autor/innen zum Weiterdenken anstiften möchten. Die Autor/innen der Beiträge dieses Heftes sind die Gäste der Tagung; sie haben uns Beiträge zur Verfügung gestellt, in denen sie die Gesprächsfäden der Tagung aufnehmen und über den Tag hinaus denken.

An die Verwandlung der Welt glauben. Die Bibel erzählt davon, dass Verwandlung auch in aussichtsloser Situation Realität werden kann. Alles verändert sich, selbst der Tod wandelt sich in Leben. Roter Faden der Tagung war der erste Schluss des Markusevangeliums. **Regula Grünenfelder** zeigt auf, dass das offene Ende mit uns zu tun hat: Die Auferstehung ist nur der Anfang. Wir setzen uns ein für die Überwindung von Gewalt, für mehr Gerechtigkeit – aber rechnen wir wirklich mit einer tiefgreifenden Verwandlung der Verhältnisse?

Einen Bund für wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit schliessen. Die Hauptreferentin **Robina Winbush** aus den USA nimmt das Accra-Bekenntnis der Generalversammlung des Reformierten Weltbundes von 2004 auf mit dem klaren „Nein zur gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung, wie sie uns vom globalen neoliberalen Kapitalismus aufgezwungen wird“. Das Evangelium sprengt wirtschaftliche, politische oder ethnische Grenzen, gerade auch aus einer kirchlichen Perspektive im Zentrum des Imperiums.

Gerechtigkeit statt Gewalt beschreiben. Die Texte dieses Heftes stellen Fragen. **Willy Spieler** beschreibt die neoliberale Globalisierung und fragt danach, wie die Kirchen ihre falsche Neutralität abstreifen können. **Dorothee Wilhelm** geht von den Niederungen der alltäglichen Kirche Schweiz aus und sucht nach Spiritualität in unserem persönlichen und politischen Alltag: Wie finden wir heraus, worauf es ankommt? **Ueli Mäder** fragt präzise nach Gewalt in unseren Strukturen und gerät so in den Strudel der Globalisierung, welche die Schere zwischen arm und reich weiter öffnet. **Hansuli Gerber** stellt die Frage, wie in Gewaltverhältnissen kirchliche Stimmen prophetisch werden. **Beat Dietschy** beschreibt lateinamerikanische Erfahrungen in der Entwicklungspolitik, welche verdeutlichen, dass der aufrechte Gang von unten erstritten werden muss und nie von selbst als Ergebnis der Globalisierung an die Basis durchsickert. Schliesslich holt uns **Regula Grünenfelder** wieder in unseren Alltag zurück: Nehmen wir Verwandlungsprozesse wahr, wenn sie stattfinden, wo wir sie nicht erwarten?

Dranbleiben, auch in den Kirchen. Kann heute von der Kirche überhaupt Verwandlung ausgehen? Wohin bewegen sich die christlichen Traditionen, die Religionen, wohin bewegen wir uns in der Berner Kirche? Welche Motivation und Spiritualität, welche ökumenischen Netzwerke führen uns in weitere Verwandlungsprozesse? Wie behalten wir den Glauben,

dass eine andere Welt möglich ist? Am Schluss der Dokumentation steht ein Text von **Fulbert Steffensky**: Was wird aus dem Christentum? Es sind wegweisende, markige Aussagen zur Kirche von morgen. Abgeschlossen wird die Sammlung vom nachapostolischen Bekenntnis von **Kurt Marti**, wie es in der Feier am Ende der Herbsttagung seinen Platz erhielt.

In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Diese Bitte leitete uns zur Tagung und begleitet uns über sie hinaus. Sie ist inspiriert von der ÖRK-Vollversammlung 2006 in Porto Alegre, unsere Hauptreferentin Robina Winbush hielt dort die Abschlusspredigt. Eine Gruppe aus der Berner Kirche nahm an der ÖRK-Vollversammlung teil. Das Feuer der weltweiten Ökumene lodert weiter, oft schlagen Flammen anders aus, als wir es erwarten. Welche Motivation und Spiritualität, welche ökumenischen Netzwerke führen uns in weitere Verwandlungsprozesse? Wir bereiten uns auf die Generalversammlung 2010 des Reformierten Weltbundes vor. Wir beteiligen uns am Abschluss der Dekade zur Überwindung von Gewalt mit der Internationalen Ökumenischen Friedenskonvokation 2011. Wie behalten wir den Glauben, dass eine andere Welt möglich ist?

Matthias Hui, Fachstelle OeME

Biblicher Impuls

Ein merkwürdiger Schluss (Markus 15,40 – 16,1-8)

Regula Grünenfelder

Neue Menschen

Das Ende des Markusevangeliums – die folgenden Verse sind sekundär, d.h. später hinzugefügt worden – widerspricht allen Erwartungen an einen guten Schluss. So werden z.B. auf der letzten Seite des Evangeliums völlig neue Erzählfiguren eingeführt, die bisher im ganzen Buch noch nicht erwähnt worden waren:

Auch einige Frauen sahen von weitem zu, darunter Maria aus Magdala, Maria, die Mutter von Jakobus dem Kleinen und Joses, sowie Salome; sie waren Jesus schon in Galiläa nachgefolgt und hatten ihm gedient. Noch viele andere Frauen waren dabei, die mit ihm nach Jerusalem hinaufgezogen waren (15,40f).

Eine grosse Gruppe Frauen tritt zum ersten Mal auf. Ihr Tun wird mit *akolouthiein* (nachfolgen) charakterisiert. Das ist der Fachbegriff für Jüngerschaft und Jesus-Nachfolge. Rückblickend werden also viele Jüngerinnen in die Geschichte eingetragen, die "schon in Galiläa" mit Jesus unterwegs waren und ihm – anders als sämtliche männlichen Jünger, auch als "die Zwölf" bzw. die "Apostel" (Mk 6,7.39) – jetzt sogar bis unters Kreuz gefolgt sind. Rückblickend müssen also jedesmal in Mk, wenn nicht ausdrücklich nur von Männern die Rede ist, auch Frauen als Jüngerinnen mitgedacht und mitgelesen werden. (Dies sollte auch beim Vorlesen des Evangeliums im Gottesdienst berücksichtigt werden).

Dass die Frauen bei der Kreuzigung Jesu anwesend waren, zeugt von grossem Mut, dass sie nur "von weitem" zusahen, von kluger Vorsicht: Wer allzu grosses Mitgefühl mit zum Tode verurteilten Menschen zeigte, wurde römischen Berichten zufolge gelegentlich sogar mitgekreuzigt. Drei der mutigen Jüngerinnen werden mit Namen genannt. Maria von Magdala und Maria, die Mutter Jakobus des Kleinen und des Joses, und Salome sind vom Kreuz bis zum Grab die Hauptpersonen. Zwei der drei Frauen sind nicht über Söhne definiert, sondern stehen allein: Maria aus Magdala und Salome.

Da es Rüsttag war, der Tag vor dem Sabbat, und es schon Abend wurde, ging Josef von Arimathäa, ein vornehmer Ratsherr, der auch auf das Reich Gottes wartete, zu Pilatus und wagte es, um den Leib Jesu zu bitten. Pilatus war überrascht, als er hörte, dass Jesus schon tot sei. Er liess den Hauptmann kommen und fragte ihn, ob Jesus bereits gestorben sei. Als der Hauptmann ihm das bestätigte, überliess er Josef den Leichnam. Josef kaufte ein Leinentuch, nahm ihn vom Kreuz, wickelte ihn in das Tuch und legte ihn in ein Grab, das in einen Felsen gehauen war. Dann wälzte er einen Stein vor den Eingang des Grabes. Maria aus Magdala aber und Maria, die Mutter des Joses, beobachteten, wohin der Leichnam gelegt wurde (15,42-47).

Überraschende Hoffnungsträger(innen)

Der Rüsttag ist der Freitag, an dem die Vorbereitungen für den Sabbat als Ruhetag (und an diesem Freitag auch für das Pessach-Fest) getroffen werden. Nach jüdischem Gesetz mussten Menschen, die als Gotteslästerer an einem Pfahl aufgehängt worden waren, noch vor Sonnenuntergang abgenommen werden (Dtn 21,23). Dass dieser Bestimmung auch von der römischen Besatzungsmacht und auch bei einem aus politischen Gründen Hingerichteten entsprochen wurde, ist jedoch nicht selbstverständlich. Zu den drei Frauen gesellen sich

drei Männer, die am Ende eine Rolle spielen: Josef von Arimathäa, Pilatus und der Hauptmann. Von männlichen Jüngern ist nirgends mehr die Rede. Josef von Arimathäa wird hier zum ersten und einzigen Mal in Mk erwähnt. Er wird als Mitglied des jüdischen Synhedriums und Angehöriger der Oberschicht gekennzeichnet. Ausdrücklich wird gesagt, Josef warte auf das "Reich Gottes". Dieses Schlüsselwort der Verkündigung Jesu taucht hier zum letzten Mal in Mk auf. In Mk 1,15 war es die grossartige Eröffnung der Predigt Jesu. Hier, am Schluss, ist vom Gottesreich nur noch die Hoffnung einiger Unverbesserlicher übrig – und ein Leichnam, der vor den Vögeln in Sicherheit gebracht werden muss. Die Sorge für die Toten ist eine klassische Tat der Menschlichkeit zu aller Zeit. Von den Einwohnern von Jabesch-Gilead wird Ähnliches beim Tod Sauls erzählt (1 Sam 31), und Tobit riskiert mit solchen Liebesdiensten gar sein Leben (Tob 1-2), der das Todesurteil gesprochen hatte, wird jetzt minimale Menschlichkeit attestiert: Er verzichtet auf die abschreckende Wirkung eines vermodernden Leichnams am Kreuz und genehmigt die Bestattung Jesu. Dass es dabei nicht bleiben wird, ist hier noch nicht zu ahnen.

Nach dem langen, Schrecken erregenden Passionsbericht wird der Ton am Schluss des Mk fast versöhnlich. Die drei Männer werden – gemeinsam mit den Jüngerinnen und anstelle der verschwundenen männlichen Jünger – zu Sympathieträgern: In Schlüsselsituationen sind es nicht unbedingt die Jünger (und die kirchlichen "Amtsträger"), sondern Menschen, die aus dem Nichts auftauchen, die – unerwartet – die Sache Jesu entscheidend weiterbringen, und sei es mit einer einzelnen Tat, die aus reiner Mitmenschlichkeit geboren wird. Sie sind es, die den *kairos* beim Schopf packen und so dem Gottesreich durch Tod und Grab hindurch helfen. Und die Jüngerinnen aus 15,40 sind weiterhin bei jedem Schritt dabei (15,47).

Der Weg ins Grab

Auffällig in 15,46 ist eine grammatikalische Unkorrektheit. Im Griechischen sind Leib und Leichnam sächlich. Der Evangelist erzählt aber, dass "er" vom Kreuz genommen und ins Grab gelegt wurde. Ist dies nur auf das Zusammenfügen verschiedener Traditionen durch den Evangelisten zurückzuführen – oder kündigt der Autor hier schon vorsichtig an, dass man Jesus nicht gerecht wird, wenn man ihn als Toten behandelt?

Als der Sabbat vorüber war, kauften Maria aus Magdala, Maria, die Mutter des Jakobus, und Salome wohlriechende Öle, um damit zum Grab zu gehen und Jesus zu salben. Am ersten Tag der Woche kamen sie in aller Frühe zum Grab, als eben die Sonne aufging. Sie sagten zueinander: Wer könnte uns den Stein vom Eingang des Grabes wegwälzen (16,1-3)?

Während am Anfang des Evangeliums Beziehungszeit den Takt angibt, sind es hier die Wochenzeiten: die heilige Zeit des Sabbats, an dem vom Freitag- bis zum Samstagabend die Handlung stillsteht. Das Sabbatende, mit dem abends die Geschäftigkeit wieder beginnt und die Öle für die Salbung gekauft werden können. Und schliesslich der Wochenbeginn mit einem Sonnenaufgang, der – noch weiss das niemand – neues Leben bescheinen wird, Tag Eins einer neuen Schöpfung. Mk spricht weiterhin nicht vom Leichnam, sondern von Jesus. Ihn am dritten Tag noch einzubalsamieren ist reichlich spät. Es scheint, als ob die verspätete Salbung mehr schlecht als recht die Präsenz der Frauen am Grab erklären soll. Auch die Sorge der Frauen über den Stein vor dem Grab überrascht: Schliesslich hat ihn doch Josef alleine hingerollt – und die drei Frauen zusammen sollten ihn nun nicht weg bewegen können? Die Schwierigkeit der Frauen mit dem Stein ist ein literarisches Signal, das sich hier gleich Grosses und Gewichtiges ereignen wird und auch im übertragenen Sinn Steine von Lebenswegen weggerollt werden.

Doch als sie aufblickten, sahen sie, dass der Stein schon weggerollt war; er war sehr gross. Sie gingen in das Grab hinein und sahen auf der rechten Seite einen jungen Mann sitzen, der mit einem weissen Gewand bekleidet war; da erschrecken sie sehr (16,4f).

Die Rechte ist die Glück verheissende Seite. Im Unterschied dazu steht die linke Seite im Orient für Unglück und Verlust. Die sterbende Rahel gab deshalb ihrem zweiten Kind den Namen Ben-Oni, Sohn der Linken, den der Vater Jakob dem Kind zum Segen in Benjamin, Sohn der Rechten, wandelte (Gen 35, 16-20). Wenn der Mann im Grab also auf der rechten Seite sitzt, mildert dies etwas den Schrecken darüber, dass sich da überhaupt jemand am Grab zu schaffen macht. Die Farbe seines Kleides gibt ebenfalls Anlass zur Hoffnung: Weiss ist die Farbe der Reinheit, und in der sog. Verklärungsgeschichte wurden die Kleider Jesu "strahlend weiss, wie sie auf Erden kein Bleicher machen kann" (Mk 9,23). Mitten im Grab, einem Ort höchster Unreinheit, signalisiert das Kleid des jungen Mannes also Leben und die Hoffnung, die mit Jesus verbunden wurde.

Der junge Mann ist in Mk übrigens wirklich als Mensch beschrieben. Boten, die eine göttliche Nachricht überbringen, können in der Bibel durchaus auch Menschen sein.

Er aber sagte zu ihnen: Erschreckt nicht! Ihr sucht Jesus von Nazaret, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden; er ist nicht hier. Seht, da ist die Stelle, wo man ihn hingelegt hatte (16,6).

"Er ist nicht hier"

Das Grab ist kein Ort des Todes mehr, sondern nur noch die Stelle, wo man ihn hingelegt hatte. Zum ersten Mal wird die frohe Botschaft formuliert. Der gewaltsam zu Tode gebrachte Jesus ist auferweckt worden. Wie so oft in den biblischen Schriften wird ein *passivum divinum* verwendet, wenn Gott als Urheber einer Handlung angedeutet, aber nicht beim Namen genannt werden soll: Gott hat dafür gesorgt, dass Jesus Gerechtigkeit widerfährt. Gräber sind zu blossen Durchgangsstationen geworden.

Nun aber geht und sagt seinen Jüngern, vor allem Petrus: Er geht euch voraus nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er es euch gesagt hat (16,7).

Jesus geht voraus: Auferstehung ist nicht zuerst Zustand und auch nicht nur innerer Glaube, sondern Bewegung. Jesus geht dorthin, wo er die Botschaft zum ersten Mal ausgerichtet hat, nach Galiläa. Damit schliesst sich der Kreis. Mit dem Mord an Jesus sind die ersten Jünger und die Frauen zu Hause, dort sind sie mit Jesus unterwegs gewesen, und dort geht ihr Alltag weiter. Die zwölf Jünger haben die Ereignisse um Kreuzigung und Tod nicht gesehen, dort aber, wo sie zu Hause sind, werden sie ihn sehen. Allerdings wird ihnen eine Bewegung abverlangt. Im "Hinterhergehen" werden sie ihn sehen.

Petrus soll die Botschaft besonders ausgerichtet werden, denn er hat sie auch besonders nötig. Noch beim Abendmahl hatte er Jesus unverbrüchliche Treue geschworen, um ihn wenige Stunden später in Todesangst zu verleugnen (14,66-72).

Jetzt wird Petrus an bessere Zeiten erinnert, auch ihm wird die Wiederbegegnung – und damit die Versöhnung – mit Jesus verheissen.

Der irritierende Schlusssatz

Dass der junge Mann auf der rechten Seite sitzt, dass er ein weisses Kleid trägt, dass er eigentlich eine gute Nachricht überbringt – all dies können die Frauen (noch) nicht wahrnehmen.

Da verliessen sie das Grab und flohen; denn Schrecken und Entsetzen hatte sie gepackt. Und sie sagten niemand etwas davon; denn sie fürchteten sich (16,8). Bibelkundige Leser und Hörerinnen nehmen einen Zwischenton wahr: Schrecken und Entsetzen sind häufig die erste Reaktion von Menschen, die eine Gotteserfahrung machen. Die Bitte "Erschreckt nicht" kommt oft erst zuletzt an, auch wenn sie am Anfang ausgesprochen wird.

Die Flucht der Frauen und vor allem ihr Schweigen am Ende des Evangeliums lässt die damaligen Hörer wie die heutigen Leserinnen ratlos zurück. Wenn die Zeuginnen des leeren Grabes schweigen, dann ist die Botschaft selbst verloren. Wird die Botschaft nicht über-

bracht, kann sie niemand hören und weitersagen. Auch Mk als Ganzes hängt in der Luft. Wie kann der Evangelist selber wissen, was geschehen ist, wenn die Frauen geschwiegen haben?

Der Autor verweigert seinen Lesern und Hörerinnen die Beruhigung, dass die Augenzeuginnen ihre Botschaft ausrichten. Er liefert auch keine Bestätigung, dass die Jüngerinnen und Jünger den auferstandenen Jesus tatsächlich in Galiläa gesehen hätten. Mk, das älteste Evangelium, ist zugleich das einzige ohne Erscheinungsbericht. Indem Mk seinen Leserinnen und Hörern diese Sicherheiten vorenthält, gewinnt er zugleich einen spektakulären, existentiellen Bezug zu ihnen. Nun sind es nämlich die Lesenden selbst, die in die Rolle der Boten der Guten Nachricht geraten. Die Botschaft des jungen Mannes richtet sich nicht nur an die Frauen oder an Petrus, sondern an die Lesenden selbst. Sie können das Buch nun gerade nicht beruhigt zuklappen, weil alles ein gutes Ende gefunden hat. Das Evangelium braucht eine Fortsetzung im eigenen Leben, bei den Hörerinnen und Lesern zu Hause, in ihrem Alltag. Die gute Nachricht, die Auferstehung auch die Begegnung mit dem Auferstandenen findet bei den Leserinnen und Hörern statt – oder sie findet gar nicht statt.

Das Buch ist zu Ende, weil beim Umblättern dieser Seite keine weitere mehr folgt. Die Erzählung ist zu Ende, weil sie nicht weiter geht. Aber sie ist zugleich nicht das Ende. Es steht nicht das Wort "Ende" da, und es handelt sich 16,8 ebenso wenig um einen richtig schön abschliessenden Satz wie 16,20. Im Gegenteil, mit der Ankündigung, dass Jesus erneut in Galiläa vorangeht und man ihn dort sehen wird, durchbricht der Erzähler des Buches vielmehr die natürlichen Grenzen seiner Erzählung. Er konfrontiert den Leser mit der Herausforderung, die von dem von Menschen gewaltsam zu Tode, von Gott aber wieder zu Ehren gebrachten Menschensohn beständig ausgeht, ihm nachzufolgen (Iersel, Bas van 1993, 256).

Am Schluss zeigt sich, wie sehr der Titel des Evangeliums zutrifft. Mk ist keineswegs die ganze Geschichte Jesu Christi. Das Buch des Markus ist nur der Anfang. Übrig bleiben wir.

Quelle:

Regula Grünenfelder, zusammen mit Sabine Bieberstein und Detlef Hecking, Manuskript TKL 1, Zürich 2004.

Literatur: Bas van Iersel, Kommentar zum Markusevangelium, 1993

An die Verwandlung der Welt glauben: Ein Ruf zum radikalen Gehorsam

Robina Winbush

Foto Nr. 1 Robina Winbush

Ich bin dankbar für die Einladung, einen Beitrag an diese Tagung und an die Hoffnung, die sie verkörpert, leisten zu können. Ich bin dankbar, nicht so sehr für das, was ich mitzuteilen habe, als dafür, was ich von Euch lernen kann. Wir erkunden gemeinsam die Vision einer verwandelten Welt und lenken dabei unsere Aufmerksamkeit besonders auf den Auferstehungstext bei Markus. Ich bitte Gott, dass er uns mit seinen Worten ermächtige und ermutige für die kommenden Tage und Monate.

Ich wurde eingeladen, mit Euch der Bedeutung des Themas "An die Verwandlung der Welt glauben" nachzugehen. Ich tue dies aus der Perspektive einer Frau, welche im Herzen des Imperiums lebt und sich im weiten Haushalt Gottes, der Ökumene, bewegt. Ich formuliere meine Aufgabe als Frage: "Was bedeutet es, ein Volk des Glaubens zu sein im Zeitalter des

Imperiums? Was heisst es, im Zeitalter des Imperiums dem Willen Gottes radikal gehorsam zu sein?"

Das Bekenntnis von Accra des Reformierten Weltbundes (RWB) „Bund für wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit“ definiert das "Imperium" als "Konzentration wirtschaftlicher, kultureller, politischer und militärischer Macht zu einem Herrschaftssystem unter der Führung mächtiger Nationen, die ihre eigenen Interessen schützen und verteidigen wollen." Während die Delegierten der 24. Generalversammlung des RWB mit Bedacht nicht einfach eine Nation als Imperium benennen wollten, können wir nicht ernsthaft die wirtschaftliche, kulturelle, politische und militärische Macht der USA und ihre die Weltarena beherrschende Position ignorieren. Andere Staaten, etwa jene der G-7 oder G-8, nehmen zwar an der imperialen Herrschaft aktiv teil, die Vorrangstellung kommt aber nach wie vor den USA zu.

Ninan Koshy, ehemaliger Direktor für Internationale Beziehungen beim ÖRK, zitiert das Werk von Michael Ignatieff, wenn er die USA als Imperium beschreibt: "Seit George Washington seine Landsleute vor aussenpolitischen Verstrickungen warnte, wurde das Imperium im Ausland als ständige Versuchung und politische Untergangsfahr für die Republik verstanden. Aber welcher Begriff umschreibt das, was aus Amerika wird, besser als ‚Imperium‘? Es ist die einzige Nation, welche die Welt über fünf militärische Oberkommandos zu kontrollieren versucht, über eine Million Frauen und Männer auf vier Kontinenten unter Waffen hält, zur Beobachtung auf allen Ozeanen Flugzeugträger mit Kampftruppen zirkulieren lässt, das Überleben von Ländern von Israel bis Südkorea garantiert, die Räder des globalen Handels antreibt und die Herzen und den Verstand von Menschen des gesamten Planeten mit seinen Träumen und Wünschen füllt.“

Die Zerstörungen durch die imperiale Macht werden nicht nur an der Peripherie wahrgenommen, sie sind auch mitten im Zentrum des Imperiums spürbar. Das Engagement des Imperiums für seine eigenen Bürgerinnen und Bürger muss hinterfragt werden angesichts von 40 Millionen US-Bürgerinnen und -Bürgern (darin sind die zwar in den USA lebenden, aber nicht das Bürgerrecht besitzenden Personen nicht eingerechnet), welche keine Krankenversicherung haben, angesichts des Zusammenbruchs im Hypotheken-Sektor und des massiven Schwindens von erschwinglichem Wohnraum in den grösseren Städten, oder angesichts der Zerstörung von kleinen Familienbetrieben in der Landwirtschaft und des Verlusts von Zehntausenden von Jobs, welche Familien der Arbeiterklasse über Wasser hielten. Als Afroamerikanerin war mir immer bewusst, für wie entbehrlich meine Gemeinschaft der Abkömmlinge versklavter Afrikanerinnen und Afrikaner betrachtet wird.

Es ist wichtig, dass wir das Imperium als System wirtschaftlicher, kultureller, politischer und militärischer Macht verstehen, welches darauf hin wirkt, die Position der Vorherrschaft fortzusetzen. Wir müssen aber auch anerkennen, dass religiöses Gedankengut das Imperium untermauert. Hier nenne ich zuallererst die "religiöse Rechte", welche sich durch eine Angleichung und einen Anschluss an die konservative politische Maschinerie auszeichnet. Eine Rolle spielt dann die verstärkte "Kommodifizierung", die Kommerzialisierung und Privatisierung, von Religion; es ist eine Bewegung weg von herkömmlichen kirchlichen Strukturen und Beziehungen wahrnehmbar hin zu auf Einzelpersonen zugeschnittene "Kirchen" und religiöse Industrien, welche weltweit auf dem Markt sind. Weiter stehen auch die traditionellen Kirchen in der Gefahr, vom Wesentlichen abzulenken, indem sie vollständig auf interne Themen und Strukturprozesse fixiert sind. Theologisch untermauert schliesslich eine die Vergeltung Gottes über seine Gnade setzende Theologie die Ideologie der Herrschenden, wie dies etwa die US-Theologin Susan Davies herausgearbeitet hat.

Wenn dies die ganze Geschichte wäre, hätte ich zuhause bleiben können, und Sie hätten etwas Anderes gemacht, um sich an diesem wunderbaren Herbsttag zu erfreuen. Aber als Menschen, die sich auf den Namen des Gesalbten, Jesus von Nazareth, berufen, stehen uns Ressourcen zur Verfügung, welche uns ermöglichen, im Glauben und mit Macht auf die Tyrannei des imperialen Systems ideologischer Besatzung und Herrschaft zu antworten.

Mark Taylor, Professor für Theologie an der Princeton-Universität, schält im Anschluss an die Botschaft von Accra drei Themen als theologischen Rahmen für einen christlichen Gehorsam in Zeiten des Imperiums heraus. Das erste Thema ist die Hoffnung, welche aus der "auferstandenen Kraft von Christus" erwächst. Er schreibt, dass "das Herzen des Evangeliums in einer Existenz in dieser Welt besteht, in welcher Gerechtigkeit und Liebe so zusammengebracht werden, dass Kraft frei gesetzt wird, um einer Welt des Leidens unterdrückter Völker und der geschundenen Schöpfung zu widerstehen und sie zu verwandeln, selbst angesichts der umfassenden Bedrohung durch die Mächte des Imperiums."

Ihr habt für Eure Tagung die Auferstehungsgeschichte von Markus als biblische Kulisse ausgewählt. Der Theologe Brian Blount versteht in seinem Werk zum Markus-Evangelium das Handeln Gottes als einen Akt, der in die menschliche Geschichte eingreift: "Der vorrangige Erzählfaden von Markus besagt, dass Gott in Jesus erneut in die menschliche Geschichte eingedrungen ist. Sein Weg der Verkündigung verdeutlicht den Weg des Reiches Gottes. (...) In der Verkündigung Jesu wurde die Macht und die Realität des künftigen Reiches Gottes in der menschlichen, sozialen und historischen Gegenwart realisiert. In den verschiedenen Ausprägungen dieser Verkündigung, wie etwa den Heilungen, den Austreibungen und den Unterweisungen, drang Gottes Macht in die menschliche Gegenwart ein und verwandelte sie. Die Verkündigung von Jesus sprengte wirtschaftliche, politische, kultische, rechtliche und ethnische Grenzen. (...) In der Erzählung von Markus war die Verkündigung Jesu das zukünftige Reich, welches in den gegenwärtigen Moment hinein explodiert und ihn verwandelt."

Wenn wir uns der Auferstehungsgeschichte von Markus nähern, tun wir dies mit einem Verständnis für ihren Ort im Kontinuum des Eingreifens Gottes in die Geschichte der Menschheit durch Jesus Christus. Wenn wir das Wirken von Jesus als Grenzen - Grenzen zwischen Menschen einerseits und zwischen Menschen und dem Göttlichen auf der anderen Seite - überschreitend und sprengend erkennen, dann halten wir Ausschau nach dieser Bewegung im Ereignis der Auferstehung.

Dolores Williams stellt fest, dass die Kreuzigung die Konsequenz des radikalen Gehorsams Jesu gegenüber dem Willen Gottes ist. Was ihn am Ende ans Kreuz brachte, ist sein Gehorsam in seiner Verkündigung und sein In-Gang-Bringen einer neuen Realität: Diese geht mit den Kräften des Bösen auf Konfrontationskurs und ruft die Menschheit in eine neue Existenzform, welche durch jenen Bereich definiert wird, in welchem Gott allein souverän ist (das Reich Gottes). Wenn also die Kreuzigung die Antwort des Imperiums auf das Eingreifen Gottes in die Geschichte ist, so wird die Auferstehung die Gegenantwort Gottes.

Die Auferstehungsgeschichten sind nicht einfach dazu da, Gottes Macht über das Imperium zu demonstrieren. Sie bevollmächtigen ein Volk auch zu einer neuen Lebensweise im Imperium, welche Gottes Eingreifen in die Geschichte der Menschheit fortsetzt.

Was mich beschäftigte, als ich das 16. Kapitel des Markusevangeliums wieder las, waren weniger die ersten acht Verse. Ich fand einen direkten Bezug zur Frage der Frau, wer nun den Stein wegrollen könnte. Denn wenn ich den anscheinend unüberwindlichen und unerschütterlichen Machtblock des realen Imperiums anschau, habe ich oft die Frage aufgeworfen, wer den Stein wegrücken wird, der die von Gott Geliebten in den Gräbern des Imperiums festhält. Ich habe die Gute Nachricht von Jesus' Triumph über Tod und Zerstörung sehr wohl gehört und bin doch in der gegenwärtigen Realität einer offensichtlichen Niederlage aufgeschmissen. Sowohl für mich selber als auch als Teil der christlichen Kirche habe ich zugelassen, dass die Angst die Gute Nachricht zum Verstummen bringt.

All dies ist bekannt und verständlich. Was bei dieser Lektüre aber meine Aufmerksamkeit weckte, ist die Tatsache, dass Jesus es wagt, die Fortsetzung seiner Mission in die Hände

einer Gruppe von Jüngerinnen und Jüngern zu legen, welche nicht an die Kraft der Auferstehung glaubten. Lamar Williamson bemerkt, dass der Auferstandene nicht auf die ungläubige Kirche wartet, bis sie handlungsfähig ist, bevor er gebietet, sein Werk fortzusetzen. Aber durch den Akt des Gehorsams gegenüber dem Gebot Jesu, werden die ungläubigen Jüngerinnen und Jünger zu Gläubigen."

Christus beauftragt sie: "Geht in alle Welt und verkündet der ganzen Schöpfung die Gute Nachricht." Die Zeichen, welche ihre Verkündigung begleiten und bestätigen, sind die Taten, welche imperiale Grenzen sprengen und ein neues Reich Gottes verkünden. Ist es möglich, dass der Schlüssel hier in diesem Auferstehungsauftrag zu finden ist, der Schlüssel zu einer "Existenz in dieser Welt (...), welche Gerechtigkeit und Liebe so zusammenbringt, dass dadurch Kraft frei gesetzt wird, um einer Welt des Leidens und unterdrückter Völker und einer geschundenen Schöpfung zu widerstehen und sie zu verwandeln, selbst angesichts der umfassenden Bedrohung durch die Mächte des Imperiums"? Ich kehre zur Frage zurück, mit der ich begann. Wie leben wir als gläubige Menschen in Zeiten des Imperiums? Was heisst es, in Zeiten des Imperiums dem Willen Gottes radikal gehorsam zu sein?

Wir verstehen, dass das Evangelium, das uns zur Verkündigung gegeben wurde, eines ist, welches wirtschaftliche, politische, kultische, rechtliche und ethnische Grenzen überschreitet und sprengt. Es ist ein Evangelium, das eine „Theologie der Andersheit“ erfordert und jene Kräfte herausfordert, welche Gottes geliebte Schöpfung auf eine Ware reduzieren möchte, die ausgebeutet werden kann. Es ist ein Evangelium, das in seinem Innersten eine Alternative zur imperialen Macht darstellt. Wie können wir wissen, ob wir ein authentisches Evangelium predigen? Wir werden Dämonen austreiben, in neuen Zungen sprechen, Schlangen anfassen und Gift trinken.

Ich liebe die Exegese dieses Texts von James Forbes. Er legt nahe, dass etwa die Dämonen den fremden Geist jener Strukturen darstellen, welche gegen die Botschaft Gottes an die Kirche agieren. In Institutionen – kirchlichen, politischen und sozialen – zerstören diese Dämonen den Frieden, der dem Volk Gottes zugesagt worden ist. Wir müssen jene Kräfte entlarven, welche der Botschaft von Schalom für Gottes Schöpfung entgegenstehen. Forbes meint weiter zum Zungenreden, dass zwar die herkömmliche pfingstlerische Lehre nicht übersehen werden kann, das Zungenreden aber auch Aussagen macht über die (Un-)Fähigkeit zu kommunizieren ohne Anspruch auf angemessenes Verständnis. Es könnte sein, dass wir eine neue Sprache finden müssen, welche der Kommunikation über Grenzen zwischen Personen in- und ausserhalb des Imperiums hinweg dienen kann. Es könnte sein, dass wir zum Formulieren von Wahrheiten gegenüber den Mächtigen eine Sprache zu entdecken haben, welche die Macht hat, Schuld zu benennen und zu verwandeln. Die Aufforderung, Schlangen anzufassen ist keine Einladung, einem Schlangen berührenden Kult beizutreten, sondern soll der Anerkennung der Tatsache dienen, dass allein schon unser Leben im Einflussbereich des Imperiums uns Bissen der imperialen Schlangen aussetzt, und dass das Gift, das so leicht vom Thron des Imperiums fliesst, in unsere Existenz einsickern kann. Die Herausforderung besteht darin, genügend Gegengift zur Verfügung zu haben, um der tödlichen Infektion solcher Einflüsse zu widerstehen.

Wo sehen wir diese Auferstehungskraft? Mark Taylor nimmt sie in sozialen und geschichtlichen Bewegungen wahr. In der Folge des Evangeliums von Jesus und der „subversiven Erinnerung“ daran, kamen neue Bewegungen und Gemeinschaften auf – mitten in einer Leidenszeit unter römischer Herrschaft und Besatzung. Jesus-Bewegungen bildeten Gemeinschaften spiritueller Solidarität aufgrund von Lehren wie: „Bin ich denn der Hüter / die Hüterin meines Bruders / meiner Schwester?“ „Wie immer ihr wollt, dass die Leute mit euch umgehen, so geht auch mit ihnen um.“ Wenn wir aufgrund der Auferstehungsmacht Christi Hoffnung haben, müssen wir diese Hoffnung gemäss Taylor in wachsenden, gegen das Imperium gerichteten Bewegungen suchen.

Wo sehen wir solche Bewegungen? Etwa im Accra-Bekenntnis des Reformierten Weltbundes und in den AGAPE-Dokumenten des Ökumenischen Rates der Kirchen für eine alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde. Etwa in der Opposition gegen die Invasion und die Besatzung des Irak durch den National Council of Churches der USA. Etwa in der konkreten kirchlichen Arbeit für die Opfer des Wirbelsturms Katrina.

Wir müssen uns solche Hoffnungsgeschichten weitererzählen. Wie jene von der Figur „High John the Conqueror“, die wir in unserer amerikanischen Tradition kennen. Er war als afrikanischer Prinz geboren worden und wurde später als Sklave nach Amerika verkauft. Trickreich führte er seine Meister aber an der Nase herum. Unter widrigsten Umständen blieb sein Widerstandsgeist ungebrochen.

(Übersetzung: Matthias Hui)

I have a dream

Robina Winbush, afroamerikanische Pfarrerin und Ökumeneverantwortliche der grössten reformierten Kirche der USA, trat an der traditionsreichen OeME-Herbsttagung in Bern als Hauptreferentin auf. im Gespräch äussert sie sich zu Antiamerikanismus, Angst und Auferstehung. Und zu Barack Obama.

Interview von Remo Wiegand mit Robina Winbush, Pfarrerin und Ökumene-Verantwortliche der Presbyterian Church in Amerika, erschienen im Saemann 1/2008

Von einer ÖRK-Konferenz in Kenia zurück in die USA und dann für ein Referat in die Schweiz.... Sie hätten im Flugzeug Gott Ihre Überlastung mit all den Versammlungen auf der ganzen Welt geklagt, haben Sie vorhin gesagt: Was hat Gott geantwortet?

Gott meine Schwächen zu klagen, heisst auch, sie anzunehmen. Gerade dadurch erfahre ich Gottes Kraft.

Dank dieser Kraft haben Sie es also doch noch in die Schweiz geschafft. Wie ist es, hier zu sein?

Ich bin oft in der Schweiz, bin aber noch nie weit über Genf (Sitz des ökumenischen Rats der Kirchen ÖRK, die Red.) hinausgekommen. Ich bin sehr dankbar für die Wärme, mit der ich hier in Bern empfangen wurde.

Wärme ist normalerweise nicht das Erste, was man uns Deutschschweizern nachsagt...

Es war auf jeden Fall viel weniger schlimm, als ich erwartet habe...*(lacht schallend)*.

Sie haben an der OeME-Tagung in Bern von der Spannung gesprochen zwischen dem Leben im Imperium USA und dem Leben als Volk Gottes. Wie gehen Sie selbst mit

dieser Spannung um: Halten Sie es eher mit dem Kämpfen, mit dem Beten - oder akzeptieren Sie diese Spannung?

Wenn ich sie akzeptieren würde, wäre ich gleich wieder nach Hause gegangen. Ich glaube, wir haben alle verschiedene Aufträge...

Was ist Ihrer?

Gott hat es mir ermöglicht, an Orten zu sein, wo ich Fragen aufwerfen kann: Fragen nach Verantwortlichkeiten. So kann ich Dialoge anregen und Möglichkeiten aufzeigen, was alles anders sein könnte. Ich würde gerne sagen, dass ich eine rasende Aktivistin bin. Aber nein, das bin ich nicht. Ich hoffe aber doch, dass ich Aktivisten motiviere und inspiriere.

Die Angst um die eigene Sicherheit sei das grösste Hindernis, das den Blick auf die anderen, insbesondere die Randständigen, verstelle, haben Sie in Ihrem Referat gesagt. Wie können solche Ängste überwunden werden?

Im zweiten Brief an Timotheus schreibt Paulus: Gott hat uns nicht den Geist der Angst geschenkt, sondern den Geist der Kraft, der Liebe und des klaren Verstands. Daran denke ich immer wieder in Zeiten der Angst. Das ist die Kraft der Auferstehung! Ist das eine Art Abrakadabra? Nein, es bedeutet, sich mit Ängsten zu konfrontieren und durch sie hindurchzugehen.

So hat Angst also auch ihren Sinn?

Ja, jede Leere kriert immer auch Raum für göttliche Aktivitäten.

Bei uns liest man schier jeden Tag vom Menschenrechtsverletzungen der USA im Zusammenhang mit dem Krieg gegen den Terror. Daraus entsteht eine latente Aggression gegen die USA.

Es geht darum, diese Aggression zu überwinden: in den immer wieder wiederholten Anspruch, dass die USA verantwortlich sind für das, was sie tun. Imperien wie das der USA sind gottlob immer temporär. Gottes "Shalom" hingegen ist sein permanenter Wille für diese Welt.

Am politischen Horizont der USA ist eine Lichtgestalt aufgetaucht: Barack Obama. Hegen die Menschen mit ihm zu Recht Hoffnungen auf eine grundlegend veränderte US-Politik?

(Lange Pause) Ja, ich habe Hoffnungen, dass mit Senator Obama Werte ins Weisse Haus einziehen würden, die auch ich hochhalte. Dennoch bin ich mir bewusst, dass die politische Maschinerie mächtiger ist als eine Person.

Als afroamerikanische Frau haben Sie bei den Demokraten diesmal ja die Qual der Wahl: Wollen Sie lieber eine Frau (Hillary Clinton) oder einen Schwarzen im Weissen Haus?

In diesem Punkt bin ich ganz deutlich: die Werte, die Obama hochhält, sind gut für ganz Amerika, vor allem für die Marginalisierten. Senatorin Clinton hat nicht den gleichen Einsatz für die Werte demonstriert, die gut für die Allgemeinheit sind. Nein, diese Wahl fällt mir wahrlich nicht schwer.

An die Verwandlung der Welt glauben

„Verändert die Globalisierung der Märkte auch die Kirchen? Und können Kirchen die Globalisierung verändern?“

Willy Spieler

Das Thema setzt voraus, dass wir wissen, was Globalisierung heisst und wer für die Kirchen spricht. Dann erst können wir uns überlegen, wie Globalisierung und Kirchen sich zueinander verhalten.

1. Was heisst Globalisierung

1.1. Globalisierung hat viele Gesichter

Globalisierung hat viele Gesichter. Die Kirchen haben schon immer auf Globalisierung gesetzt, zuerst mit dem Projekt „Mission“ und später mit dem Projekt „Ökumene“. Auch die Linke hatte und hat sich noch stets als „Internationale“ begriffen. Alles hängt davon ab, welche Globalisierung gemeint ist, diejenige der Ausbeutung oder diejenige der Solidarität.

- Es gibt zum ersten die Universalität, sprich: Globalisierung, der Menschenrechte. Neu ist, dass Diktatoren nicht mehr ungestraft davonkommen, wenn sie diese Rechte verletzen, vom ehemaligen chilenischen Diktator Pinochet über Ex-Jugoslawiens Milosevic bis Charles Taylor, dem Ex-Präsidenten Liberias. Es gibt keine Straffreiheit mehr für Verbrechen gegen die Menschlichkeit.
- Es gibt zweitens eine Globalisierung der Kommunikation, die uns mit Lichtgeschwindigkeit über die Kontinente zu „einer Welt“ verbindet. Diese Technologie kann alles zu einem ökonomischen Einheitsbrei plattwalzen, sie kann aber auch der weltweiten Solidarität dienen. Das Multilaterale Investitionsabkommen MAI, das den Schutz von Auslandsinvestitionen über nationales Recht stellen wollte, ist 1998 an Nichtregierungsorganisationen gescheitert, die den Vertragstext über das Internet bekannt gemacht und den globalen Widerstand gegen diese „Lizenz zu plündern“ (Maria Mies / Claudia von Werlhof) organisiert hatten.
- Globalisierung meint heute vor allem die Wirtschaft. Mit Blick auf die „klassischen“ vier Freiheiten von Personen-, Waren-, Dienstleistungs- und Kapitalverkehr am wenigsten globalisiert ist der Personenverkehr. Die Migration über nationale Grenzen betrifft nur gerade 3 Prozent der Weltbevölkerung. Wenig globalisiert ist auch der Austausch von Dienstleistungen und industriellen Gütern. So finden $\frac{3}{4}$ des Welthandels der EU-Staaten innerhalb des europäischen Binnenmarktes statt. Vollständig globalisiert ist dagegen das Finanzkapital. Bis zu 1,5 Billionen Dollar umkreisen täglich mit Lichtgeschwindigkeit den Erdball und unterhöheln auf der Jagd nach Rendite die reale Wirtschaft. 95 Prozent dieses Finanzkapitals wird nur noch in die virtuelle Welt der Spekulation mit Währungen, Devisen, Optionen investiert.
- Und viertens gibt es die neoliberale Ideologie des globalen und totalen Marktes. Je mehr diese Ideologie die Akteure der Globalisierung, die „global players“, prägt, um so realer wird sie. Es kommt zum Standortwettbewerb, der mörderische und selbstmörderische Züge annimmt. Wir brauchen schlechtere Arbeitsbedingungen, denn die

Arbeitsbedingungen der anderen sind noch schlechter und dadurch eben besser für das Kapital. Dem Standort dient auch „Entlassungsproduktivität“, da diese die Aktionärsinteressen bedient. Soll sich der Staat um die Erwerbslosen kümmern. Allerdings nicht allzu grosszügig. Der Standort braucht nämlich auch Sozialabbau, damit die Steuern runter kommen. Sonst verzieht sich das Kapital, und sei es nur von Zürich nach Zug, Schwyz oder neuerdings Obwalden.

1.2. Die Verheissungen des Neoliberalismus

Der Neoliberalismus ist die heute dominante Ideologie, die immer mehr die Züge eines Klassenkampfes von oben annimmt. Der Sozialstaat gilt den Neoliberalen als ein Relikt aus dem Kalten Krieg. Jetzt, da die Angst vor einem Systemwechsel gewichen ist, kann das konkurrenzlos verbliebene System sein Monopol durchsetzen. Ein Leitartikel der NZZ mit der Überschrift „Später Nachruf auf die Sowjetunion“ meinte schon vor 10 Jahren, „die soziale Herausforderung, welche die Sowjets lanciert“ hätten, sei jetzt „hinfällig“. Im Systemwettbewerb mit den sozialistischen Staaten habe der Kapitalismus noch beweisen müssen, „dass die eigene Seite dem Einzelnen auch an sozialem Schutz unvergleichlich mehr bot“. Heute sei dieser Wettbewerb „nicht einmal eine Erinnerung mehr wert“.

Der Neoliberalismus bekennt sich zu einer „Marktwirtschaft ohne Adjektive“, für die folgende Behauptungen charakteristisch sind:

- Je ungebundener (deregulierter) der Markt sich entfalten kann, umso mehr entspricht er dem Gemeinwohl und der Solidarität. Je mehr Wettbewerb, desto besser und preiswerter werden die Güter und Dienstleistungen für möglichst viele Menschen hergestellt. Von daher schafft der Markt angeblich von selbst den sozialen Ausgleich. Es braucht keine soziale Marktwirtschaft, da Marktwirtschaft im Ergebnis immer schon sozial ist. Adam Smiths „unsichtbare Hand“ koordiniert auch die noch so egoistischen Interessen zum Wohl des Ganzen, wenn sie nur ungehemmt sich entfalten können. „Der Markt sorgt in objektiver Weise für Solidarität, auch wenn die einzelnen das gar nicht so empfinden“ (so der deutsche Ökonom Hermann Sautter).

Solidarität, die zu den Grundwerten der Sozialdemokratie gehört und auch in der Sozialethik der Weltreligionen eine wichtige Rolle spielt, wird an den Markt delegiert, wo sie sich von selbst, ohne soziales Handeln der Menschen, verwirklichen soll. Sozial ist eine Politik, die den Markt von ihm fremden staatlichen Bindungen befreit. Aufgabe des Staates ist es somit, in der Wirtschafts- und Sozialpolitik die Deregulierung voranzutreiben, „Antistaat“ zu werden. Den Profiteuren der Umverteilung von unten nach oben verhilft der neoliberale Marktfundamentalismus zu einem guten Gewissen, zu einem perversen Urvertrauen in den Markt, der Gemeinwohl, ja Solidarität von selbst hervorbringt, wenn man ihn nur machen lässt.

- Der Markt ist unser Schicksal, der Neoliberalismus eine Schicksals- und Opferreligion. Es mag sein, dass Menschen unter den Gesetzen des freien Marktes leiden müssen. Sie haben dieses Opfer zu erbringen, da der Markt vielleicht nicht ihnen als Individuen, wohl aber der Menschheit als ganzer eine strahlende Zukunft verheisst. Mag das „Diktat des weltweiten Wettbewerbs“ noch so grausam sein, es hat zur Folge, „dass sich auf der *gesamtgesellschaftlichen* Ebene und auf *lange* Frist die Konflikte und Härten weitgehend auflösen“ (NZZ-Wirtschaftsredaktor Gerhard Schwarz). „Arbeitsplatzabbau ist wie ein chirurgischer Eingriff. Du weisst, es tut weh, aber es ist zu Deinem Besten. Am schlimmsten ist, langsam und nicht tief genug zu schneiden“ (Novartis-Chef Daniel Vasella).

Der Markt wird auch als soziales und ökologisches Allheilmittel für Drittweltländer angepriesen. Nicht die Kinderarbeit, sondern das Verbot von Kinderarbeit hat „katastrophale Folgen“. Für die „angeblich Geschützten“ würde „ein solches Verbot Hunger,

Kinderprostitution und Not bedeuten" (Otto Lambsdorff). Ähnliches gilt für die Ökologie. Nur „der Freihandel" kann „jenen Wohlstand schaffen, der es den Menschen erlaubt, sich ein genügendes Umweltbewusstsein leisten zu können" (ders.).

- Dieser Neoliberalismus ist mit seinem absoluten Geltungsanspruch fundamentalistisch und wie jeder politische Fundamentalismus antidemokratisch. Im Konfliktfall behauptet der Markt denn auch den Vorrang vor der Demokratie. Dient diese nicht mehr dem Markt, so ist die Diktatur gerechtfertigt. Vor Jahren hat die NZZ Chiles Militärdiktatur zum „wirtschaftspolitischen Modellfall" erklärt. Es gelte Abschied zu nehmen von der „bequemen" These, „Marktwirtschaft und Demokratie gehörten zusammen wie Zwillinge". Neuerdings reden neoliberale Ökonomen und Politikerinnen auch in der Schweiz von der „Demokratiefalle" (Thomas Straubhaar), wenn das Volk nicht so will, wie es der Markt angeblich diktiert.

Und bist du nicht willig, so brauche ich Sachzwänge. Wirken auch die Sachzwänge nicht, gibt es immer noch andere Zwänge. *Thomas Friedman*, Sonderberater der ehemaligen US-Aussenministerin *Madeleine Albright*, sagt: „Die unsichtbare Hand des Marktes wird ohne sichtbare Faust nicht funktionieren... Und die sichtbare Faust, die die globale Sicherheit der Technologie von Silicon Valley verbürgt, heisst US-Armee, US-Luftwaffe, US-Kriegsmarine und US-Marinekorps.“

- Für den Neoliberalismus gibt es keine Sozialethik, die gesellschaftliche Strukturen nach dem Massstab der sozialen Gerechtigkeit beurteilen würde. Gerechtigkeit ist eine ausschliesslich individuelle Tugend und beschränkt sich – systemkonform – auf den Respekt vor dem Eigentum und die Erfüllung von Verträgen. Das Wort „sozial" ist überhaupt verpönt. „Irgendein Konzept von sozialer Gerechtigkeit" hat der Staat so wenig zu verfolgen wie „etwa die Seligkeit seiner Bürger" (Karl Homann). Der wichtigste Theoretiker des Neoliberalismus erklärt, „dass eine soziale Marktwirtschaft keine Marktwirtschaft, ein sozialer Rechtsstaat kein Rechtsstaat, ein soziales Gewissen kein Gewissen, soziale Gerechtigkeit keine Gerechtigkeit – und ich fürchte auch, soziale Demokratie keine Demokratie ist" (Friedrich A. v. Hayek). Soziale Gerechtigkeit gilt nur noch als „Schlagwort des Sozialismus". Hayek kritisiert auch die christliche Soziallehre, in der „ein himmlisches Versprechen der Gerechtigkeit durch ein weltliches ersetzt" werde.

Wer die Sozialethik ablehnt, leugnet auch die soziale Verantwortung von Unternehmensleitungen. „The social responsibility of business is to increase its profits" (Milton Friedman). Solche Sätze werden geglaubt, obschon sie sich auf demselben Niveau bewegen, wie wenn Gewerkschafter/innen sagen würden, die Aufgabe der Arbeitenden sei es nicht, Arbeit zu leisten, sondern Lohn zu beziehen.

There is No Alternative, TINA, sagte Margret Thatcher. Es gibt keine Alternative zur neuen Dreifaltigkeit von Privatisierung, Liberalisierung, Deregulierung. Der Neoliberalismus steht für „einen neuen Glauben an die historische Unvermeidlichkeit, die auf dem Primat der Produktivkräfte (und denen der Technik) gründet, also für eine neue Form des Ökonomismus, der sich zu anderen Zeiten und häufig in den Reihen derselben Gläubigen unter dem Banner des Marxismus ausbreitete" (Pierre Bourdieu).

- Das einzige Kriterium, das die Ideologie der „freien Marktwirtschaft" zulässt, ist dasjenige der Effizienz. Aber was heisst Effizienz? Arbeit für alle? Befreiung aus Armut? Das Ende der weltweiten Hungerprobleme? Nein, es ist der *Shareholder value*: „der Unternehmenserfolg", der „am ökonomischen Wert gemessen werden sollte, der für die Eigentümer geschaffen wird" (Gerhard Schwarz).

1.3. Die Globalisierung von Ungerechtigkeit und Naturzerstörung

Das System des globalen und totalen Marktes ist so effizient, dass es seine eigenen Voraussetzungen, den sozialen Frieden und den nachhaltigen Umgang mit natürlichen Ressourcen, gefährdet. Und es ist so blind, dass es sich jedem Kriterium verschliesst, das die Frage nach Sinn und Grenze ökonomischer Effizienz zulassen würde. Es ist verliebt in seinen Untergang. In der Tat: „Es handelt eine ‘unsichtbare Hand’, die zu einem Ergebnis führt, ‘als ob’ ein einheitlicher Zerstörungsplan vorläge“ (Franz Hinkelammert). Auch wenn der Neoliberalismus nicht monokausal für alles soziale und ökologische Elend dieser Welt verantwortlich gemacht werden kann, wäre die Weltwirtschaft unter anderen politischen Vorgaben sehr wohl in der Lage, dieses Elend zu überwinden.

Und das sind die *Zahlen*: Mehr als 850 Millionen sind gemäss der FAO chronisch unterernährt. Jährlich sterben in Entwicklungsländern 36 Millionen an Hunger oder an den Folgen des Hungers, davon zehn Millionen Kinder unter 5 Jahren. Der Skandal ist umso grösser, als die Weltlandwirtschaft heute schon in der Lage wäre, 12 Milliarden Menschen zu ernähren.

Weltweit leben mehr als eine Milliarde Menschen in extremer Armut. Mit einem Anteil von 70% Frauen an den Ärmsten der Welt bleibt der globale Trend zur „Feminisierung der Armut“ ungebrochen. Sollten die *Millenniumsziele* überhaupt noch erreicht werden, dann kämen die 600 Millionen, denen es bis 2015 besser gehen würde, vielleicht auf 2 Dollar pro Tag, was dem Einkommen von heute 3 Mia. Menschen oder der Hälfte der Weltbevölkerung entspricht. Aber diese Hälfte ist immer noch arm! Die meisten Länder der Dritten Welt sind im Würgegriff einer gigantischen Auslandschuld von 2000 Milliarden Dollar, die sie daran hindert, Hunger und Armut wirksam zu bekämpfen.

Auf der anderen Seite verfügt das eine Prozent der Reichsten der Welt über 40 Prozent aller Vermögen. Auf die obersten 10 Prozent entfallen 85 Prozent. Die ärmere Hälfte der Weltbevölkerung muss dagegen mit nur einem Prozent des weltweiten Besitzes auskommen. 1960 erzielte das reichste Wohlfundstück ein Pro-Kopf-Einkommen, das 30mal höher lag als die Wirtschaftskraft der ärmsten 20 %; im Jahr 2000 war es schon 80-mal soviel.

Die herrschende Ideologie, die sagt, ungehinderter Wettbewerb, schrankenloser Konsum, ungebremstes Wirtschaftswachstum und Anhäufung von Reichtum seien das Beste für die ganze Welt, richtet sich zwangsläufig gegen die natürlichen Lebensgrundlagen. Die Regenwälder werden abgeholzt, die Weltmeere verschmutzt und überfischt. Jedes Jahr veröden Tausende von Quadratkilometern fruchtbaren Bodens. Sauberes Trinkwasser wird knapp, für mehr als eine Milliarde Menschen ist es heute schon nicht verfügbar, fast zweieinhalb Milliarden leben ohne sanitäre Anlagen. Die Biodiversität ist bedroht: Insgesamt stehen mehr als 41'000 Arten auf der „Roten Liste der bedrohten Tier- und Pflanzenarten 2007“, die von der Weltnaturschutzunion (IUCN) herausgegeben wird. Mehr als 16'000 dieser Arten sind vom Aussterben bedroht. Tendenz steigend. Die Klimaerwärmung entzieht Menschen den Lebensraum und belastet die Volkswirtschaften mit enormen Kosten.

Die in Industrieländern lebenden 20 Prozent der Weltbevölkerung verbrauchen etwa 70 Prozent der Weltressourcen und produzieren drei Viertel des Kohlendioxids (CO₂), das den Klimawandel verursacht. Der Bedarf wird weiter steigen, vor allem in Ländern wie China und Indien, die sich in rasantem Tempo und mit wachsender Umweltbelastung entwickeln. Steigen werden auch die Preise. Zunehmen werden nicht zuletzt die Konflikte um den Zugriff auf die Erdölquellen und andere nicht regenerierbare Ressourcen.

Doch die „Finanzmärkte“ erwarten nach wie vor Eigenkapitalrenditen von 20 und mehr Prozent, was einen Wachstumszwang bedingt, der alle Grenzen eines weltverträglichen Wirtschaftens sprengt.

1.4. Annexion politischer Macht durch die Wirtschaft

Die wachsende Gerechtigkeitslücke und die überhand nehmende Ausbeutung von Natur und fossilen Ressourcen sind nicht nur ein Verteilungsproblem, sondern auch und vor allem ein Machtproblem. Wer hat die Entscheidungsmacht, wenn sich das neoliberale Ideal von „stateless global governance“ immer mehr verwirklicht? Nach Weltbankstatistik kontrollierten die 500 grössten transkontinentalen Privatkonzerne im Jahr 2005 über 52% des Welt-Brutto-Sozialprodukts. Zu den 100 grössten Wirtschaftseinheiten zählen 49 Staaten und 51 Konzerne. Die Multis expandieren weiter, nicht zuletzt dank der Privatisierung öffentlicher Güter – vom Service public über die Patente auf Leben bis zum Wasser. Aber auch „die Finanzmärkte werden als Kontrollinstanz der Politik immer wichtiger“ (Hans Tietmeyer, ehemaliger deutscher Bundesbankpräsident).

Mit ihren neoliberalen Rezepten hat die Politik ihrer eigenen Abdankung Vorschub geleistet. Das eben ist die Dialektik der Deregulierung, dass sie der Wirtschaft erlaubt, nicht nur ihr Kapital, sondern auch ihre Macht zu vermehren. Deregulierung schlägt so um in neue Regulierung, aber jetzt nicht mehr in eine Regulierung der Wirtschaft durch die Politik, sondern in eine Regulierung der Politik durch die Wirtschaft. Diese gibt dem Staat den Tarif durch, nicht nur den Steuertarif, sie beansprucht vielmehr die volle Definitionsmacht über das Gemeinwohl, das auf blosser Profitverträglichkeit reduziert wird. Das aber ist eine sozialetisch unzulässige Form der Annexion politischer Macht durch Gebilde, die keine demokratische Legitimation besitzen. Bereits gibt es Unternehmen, die nicht nur keine Steuern entrichten, sondern ihre Investitionspolitik davon abhängig machen, dass sie von den Staaten „Steuern“ erhalten. „Die mächtigen Konzerne sind zu Steuerkollektoren geworden. Wenn man eine globale Wirtschaft hat ohne globale Regierung, erhöht sich die Verhandlungsmacht der Unternehmen. Firmen sind mobil, Länder nicht – und so kann man mit Ländern spielen, zumal sich Länder zunehmend in kleine, weniger mächtige Einheiten aufsplittern. Der politische Prozess – bis hin zur Gesetzgebung – wird heute von Firmen beherrscht“ (der US-amerikanische Star-Ökonom Lester C. Thurow).

Je mehr die ökonomische Globalisierung die Staaten entmachtet, umso mehr schwächt sie in Wahrheit die Demokratie. Die private Verfügungsmacht über wichtige Produktionsmittel sprengt mehr denn je den Rahmen des nur Ökonomischen, sie „wird zu politischer Macht“ und „usurpiert Staatsgewalt“, wie es schon im Godesberger Programm der SPD 1959 hiess. In einer Zeit, in der das global agierende Kapital die Staaten gegeneinander ausspielt und ihnen einen desaströsen Steuerwettbewerb aufzwingt, dürfte diese Erkenntnis aus keinem linken Parteiprogramm verdrängt werden.

„Stateless global governance“ will die Welt durch die „Gesetze“ des globalen und totalen Marktes „regieren“. Wirken diese vermeintlichen „Sachzwänge“ nicht oder nicht im gewünschten Sinn, gibt es noch andere Zwänge. Hinter dem neoliberalen Projekt steht ein Imperium, das sich nicht auf die USA beschränkt, aber unter ihrer Hegemonie steht. Von den weltweiten Rüstungsausgaben, die gemäss SIPRI-Jahrbuch 2007 auf 900 Milliarden Euro angestiegen sind, entfallen 42 Prozent auf die Vereinigten Staaten. Die zusätzlichen 100 Milliarden jährlich, mit denen George W. Bush seinen „Krieg gegen den Terror“ finanziert, wären genug, um das Recht auf Nahrung weltweit durchzusetzen.

2. Die Antwort(en) der Kirchen

2.1. Kirchen können nicht neutral sein

Schweigen die Kirchen zu dieser Entwicklung, dann erachten sie diese für ethisch irrelevant. Schlimmer noch ist, wenn sie sagen, das sei alles viel zu kompliziert, als dass sie Stellung nehmen dürften. Oder: Wir haben ganz andere Prioritäten, z.B. arbeiten wir gerade an einer neuen Kirchenordnung. Am schlimmsten ist, wenn sie sagen: Diese Kritik an der neoliberalen

len Globalisierung ist selber eine Ideologie. Womit der Neoliberalismus moralisch exkulpiert, wenn nicht zur naturgegebenen Ordnung der Wirtschaft verklärt wird.

2.2. Das Beispiel des Reformierten Weltbundes

Die reformierten Kirchen kennen für die Unvereinbarkeit eines Systems oder einer Ideologie mit dem Evangelium den Begriff des „Status confessionis“. Dabei geht es um die Herausforderung zu einem klaren Bekenntnis in einer Situation, in der das Kirchesein auf dem Spiel steht, wenn Kirche nicht in Wort und Tat klar Ja, Ja bzw. Nein, Nein sagt. So war es bei der Barmer Erklärung 1934 wider den Nationalsozialismus, so hat der Reformierte Weltbund 1982 in Ottawa das Apartheidregime Südafrikas verurteilt. Seit 1989 stellt sich immer mehr die Frage, ob nicht auch die neoliberale Globalisierung den Status confessionis herausfordere. Es waren zuerst und bezeichnenderweise reformierte Kirchen aus Südafrika, die an einer Konsultation in Kitwe 1995 den Reformierten Weltbund (RWB) aufforderten, die Ungerechtigkeit und Naturzerstörung der heutigen Weltwirtschaft zum Status confessionis zu erklären. 1997 hat dann der RWB in Debrecen nicht den „Status confessionis“ ausgerufen, aber so etwas wie seine Vorbereitung, einen „Processus confessionis“, d.h. einen „verbindlichen Prozess der wachsenden Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens bezüglich wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und Naturzerstörung“.

An seiner 24. Generalversammlung in Accra vom 30. Juli – 13. August 2004 hat nun der Reformierte Weltbund diesen Prozess vorläufig abgeschlossen mit dem Dokument „Bund für wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit“ – als Antwort auf Gottes Bund mit der Schöpfung (Gen 9,8ff.). Darin stehen Sätze wie:

„Die Zeichen der Zeit sind alarmierender geworden und bedürfen der Interpretation. Die tiefen Wurzeln der massiven Bedrohung des Lebens sind vor allem das Produkt eines ungerechten Wirtschaftssystems, das mit politischer und militärischer Macht verteidigt und geschützt wird. Wirtschaftssysteme sind eine Sache von Leben und Tod. Wir leben in einer skandalösen Welt, die leugnet, dass Gottes Aufruf zum Leben allen Menschen gilt“ (6).

„Diese Krise steht in direktem Verhältnis zur Entwicklung der neoliberalen wirtschaftlichen Globalisierung.“ Danach sei „ungehinderter Wettbewerb, schrankenloser Konsum, ungebremstes Wirtschaftswachstum und Anhäufung von Reichtum das Beste für die ganze Welt...“ (9). Dieses Wirtschaftssystem werde „von (einem) Imperium verteidigt“. In ihm konzentrierten sich „wirtschaftliche, kulturelle, politische und militärische Macht zu einem Herrschaftssystem unter der Führung mächtiger Nationen, die ihre eigenen Interessen schützen und verteidigen wollen“ (11).

Das schlimmste an der neoliberalen Ideologie ist der von ihr behauptete Totalitarismus des Marktes und des ihn exekutierenden Imperiums. „Diese Ideologie, die von sich behauptet, es gäbe zu ihr keine Alternative, verlangt den Armen und der Schöpfung unendliche Opfer ab und verspricht fälschlicherweise, die Welt durch die Schaffung von Reichtum und Wohlstand retten zu können. Sie tritt mit dem Anspruch auf, alle Lebenssphären beherrschen zu wollen und verlangt absolute Gefolgschaft, was einem Götzendienst gleichkommt“ (10).

In der jüdisch-christlichen Tradition geht es um eben diese Auseinandersetzung zwischen Gott und den Götzen, heute zwischen Gott und dem „Götzen Markt“. Das Accra-Dokument erklärt: „Wir glauben, dass die Integrität unseres Glaubens auf dem Spiel steht, wenn wir uns gegenüber dem heute geltenden System der neoliberalen wirtschaftlichen Globalisierung ausschweigen oder untätig verhalten“ (16). „*Darum sagen wir Nein* zur gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung, wie sie uns vom globalen neoliberalen Kapitalismus aufgezwungen wird“ (19). Der englische Text ist präziser: "We reject" heisst es hier, „im Sinne des Verwerfens einer falschen Lehre, Ideologie, Doktrin bzw. eines Systems“. Die Formulierung meint also den „Status confessionis“, ohne ihn so zu bezeichnen. „Der Begriff des *Status confessionis* wurde *ausgeklammert*, weil Vertreter aus Westeuropa diesen Begriff notorisch falsch als

Ausschluss von Andersdenkenden interpretierten“ (Duchrow). Aber der Begriff „Bekenntnis“ bleibt und soll darauf „hinweisen, dass die Herausforderungen unserer Zeit ... eine aktive Antwort dringend erforderlich machen“ (Duchrow). Im Kern geht es um eine „Glaubensverpflichtung“, genauer oder mit Duchrow gesagt, um „eine korporative kirchliche Entscheidung für eine *verbindliche Glaubensverpflichtung*“, wie immer diese dann von den jeweiligen Mitgliedkirchen übersetzt wird.

2.3. Die Rezeption in der Schweiz

Ich beschränke mich auf die Rezeption oder Nicht-Rezeption des Accra-Bekenntnisses. („Porto Alegre“ hat bislang keine Spuren hinterlassen, nicht einmal Kratzspuren am Lack unserer besten aller möglichen Welten.) Es gibt vier Weisen, wie in der reformierten Kirche Schweiz mit der globalisierungskritisch gewordenen Ökumene umgegangen wird:

1. die vorsichtig zustimmende Annäherung (Beispiel Kirche Bern-Jura-Solothurn)
2. die explizite Ablehnung (Beispiel Zürich)
3. die Nichtbeachtung mit Ausreden aller Art (Beispiel: Kirche beider Appenzell),
4. den Versuch der Schadensbegrenzung. Nach dem Motto: Es muss etwas geschehen, damit nichts passiert. (Das ist mit Recht und Unrecht der Verkürzung die Position des SEK)

2.3.1. Das positive Beispiel Bern-Jura-Solothurn

Am Anfang stand ein Konflikt. Matthias Hui, Mitarbeiter der Fachstelle Ökumene, Mission und Entwicklungszusammenarbeit (OeME) in Bern liess Ende 2001 die Bemerkung fallen: „Der Dialog mit dem WEF (World Economic Forum) ist sinnlos.“ Darauf untersagte der Synodalrat Hui diese „*Dialogverweigerung*“ und ermahnte ihn im Gegenzug, sich nicht auf einen öffentlichen Dialog mit den WEF-Gegnern einzulassen. Dialog mit dem WEF – ja, Dialog mit globalisierungskritischen Organisationen wie Attac – nein?

Der Konflikt hatte eine positive Kehrseite: die Denkschrift „Für die Globalisierung der Gerechtigkeit“, die der Synodalrat als einzige kantonale Kirchenleitung der Schweiz zum Bekenntnis- und Konsultationsprozess des RWB erarbeitet hat. Hier wird klipp und klar festgehalten, dass eine Globalisierung, welche die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer macht, dem Evangelium und der reformierten Tradition widerspricht. Gewiss ist es zu wenig, wenn eine Kirche sagt: „Wir verpflichten uns, die Perspektive der Betroffenen, der Opfer und der VerliererInnen der Globalisierung in unsere Analyse einzubeziehen.“ Die Kirche müsste vielmehr „die Perspektive der Betroffenen, der Opfer, *einnehmen*.“ Dessen ungeachtet verdient der Versuch einer alles in allem bürgerlichen Kirche, sich den Fragen der Globalisierung zu stellen, Anerkennung.

2.3.2. Negatives aus Zürich

Geradezu peinlich ist die Art und Weise, wie in der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Zürich dieser Bekenntnisprozess madig gemacht wird. Der Leiter der Fachstelle Kirche und Wirtschaft mokierte sich schon vor „Accra“ über das „neue Feindbild“, das der Reformierte Weltbund beschwöre. Im übrigen verdienten „viele Kirchenmitglieder in international tätigen Firmen ihr Brot“. Sie müssten sich „als Ketzer vorkommen“, wenn „die Kirchenleitung ein Bekenntnis unterschreiben würde, ein wahrer Christ müsse gegen die Globalisierung sein“ (aufbruch 4/03). Der Leiter der Abteilung „Bildung und Gesellschaft“ der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich und „Berater der Kirchenbundsdelegation“ an der Generalversammlung in Accra liess sich im Bulletin des SEK (3/04) zum Verdikt hinreissen: „Ich schäme mich der Papiere und der Zustimmung der Delegierten.“ Weiter meinte er an der Synode der Zürcher Landeskirche, der Accra-Erklärung fehle die „Analyse“, das „Empire“ sei durch keinen „verantwortlichen Politiker der USA“ vertreten gewesen, auch nicht durch Gewährspersonen von Weltbank, IWF und WTO. Die Erklärung sei schlicht

„ideologisiert und unbrauchbar“. Und: „Den Weltbund, den ich in Accra live erlebt habe, brauchen wir nicht.“

Auf die Frage, ob sich denn nicht wenigstens die Religiös-soziale Synodenfraktion mit Dokumenten wie „Accra“ befassen, darin Geist vom eigenen Geist erkennen müsste, kam die Antwort: „Die höchst aktive und anspruchsvolle Zeit in der Synode im Dezember und Januar (Teilrevision Kirchenordnung) brachte viele unserer Fraktionsmitglieder zeitlich ans Limit. Die Bereitschaft, sich weitere Aufgaben aufzuladen, ist im Moment nicht gegeben.“

2.3.3. Nichtbeachtung wg. „Appenzeller Verhältnissen“

Auf Anfragen an Kirchenleitungen, ob sie sich nicht mit „Accra“ befassen würden, gab es in der Form freundlichen, in der Sache aber ausweichenden Bescheid. So hat die Evang.-ref. Kantonalkirche beider Appenzell auf eine solche Anfrage geantwortet, wie wichtig die Stellungnahme des RWB sei. Aber um sich damit vertieft auseinanderzusetzen, fehlten der Kantonalkirche die Grundlagen. Der Briefschreiber wurde auf später vertröstet. Als dieser nicht locker liess und meinte, wenigstens das offizielle Kirchenblatt „Magnet“ sollte sich damit befassen, bekam er ein „Ja, aber“ zu hören: „Das Thema sei kompliziert und komplex“ und müsse „für den normalen Kirchenbürger verständlich dargestellt werden“. Es müsse an „Appenzeller Verhältnisse“ angepasst werden.

2.3.4. Schadensbegrenzung des SEK

Der SEK macht auf Schadensbegrenzung nach dem Grundsatz: „Es muss etwas geschehen, damit nichts passiert“. Seine Delegation hat in Accra alles unternommen, um die Erklärung der Bekenntnisfrage zu hintertreiben. Er tat es mit einem „Aktionsplan“, der in Accra im Anschluss an die Erklärung tatsächlich verabschiedet wurde. Aber der SEK ist uns den Tatbeis schuldig geblieben, dass er diesen Plan auch umsetzen will. Wenn der Aktionsplan z.B. die Regierungen auffordert, die „Steuerhinterziehung“ zu bekämpfen, dann sollte etwas gegen das Steuerhinterziehungsgeheimnis unternommen werden. Oder wenn es heisst, die Kirchen sollten „sich am Protest der Menschen gegen wirtschaftliche Ungerechtigkeit und Umweltzerstörung in ihren Gemeinden durch Gebete, Predigt, Unterricht und konkrete Solidaritätsakte beteiligen“, dann ist es zutiefst widersprüchlich, wenn der SEK mit dem Open Forum Davos Global Players wie dem Nestlé-Chef Peter Brabeck ein Forum für ungehemmte Propaganda in eigener Sache anbietet.

Im September 2005 hat der SEK auch das Basisdokument „Globalance“ herausgegeben. Es enthält gute Vorschläge im Einzelnen, aber es fehlt der Nachvollzug der prophetischen Kritik des RWB im Ganzen oder auch nur die klare Option für die Armen.

Die Kirchen haben eine uevoangelische Angst, bürgerlich unmöglich zu werden. Die engagierten Gläubigen müssten dafür sorgen, dass sie die ganz andere Angst haben werden, ungläubwürdig zu sein.

Hebe deinen Kopf!

Dorothee Wilhelm

Artikel erschienen in: **Die Wochenzeitung**, 6.09.2007, Nummer 36, Seite 7

Die Wahl von Vitus Huonder als Bischof von Chur gefällt wohl dem grössten Teil des Kirchenvolkes nicht. Doch wer glauben will, sollte den Vatikan und seine Personalentscheidungen endlich rechts liegen lassen. Es gebe andere Zugänge, sagt eine feministische Theologin. Und hat pünktlich zu Huonders Weihe eine Empfehlung parat.

Aufgrund eines Missverständnisses musste ich auf einem Kurzbesuch in Zürich vor der Tür meiner Gastgeberin warten. Eine nette Nachbarin lud mich auf eine Tasse Tee zu sich ein. Sie war Künstlerin, ursprünglich reformiert, ganz kirchenfern, und sie fragte mich im fünften Satz: "Was halten Sie vom Fall Haas?" Das war etwa 1993. Die Wahl des erkonservativen Wolfgang Haas zum Bischof von Chur hatte damals dazu geführt, dass die Zürcher Katholiken kein Geld mehr ans Bistum überwiesen.

Eine solche Szene ist heute im Fall von Vitus Huonder, dem designierten neuen Bischof von Chur, schwer vorstellbar, obgleich das Entsetzen der verbliebenen engagierten Gemeindeglieder über seine Wahl nicht geringer war. Zwei erzreaktionäre Päpste – Johannes Paul II. und Benedikt XVI. – haben einen Flurschaden in der demokratisch, menschenrechtlich und fortschrittlich orientierten christlichen Szene hinterlassen. Die Empörung ist auf weiten Strecken frustriertem Achselzucken gewichen: "Die da oben machen ja doch, was sie wollen." Dabei ist das Schweizer Staatskirchenrecht so demokratiefähig wie wohl kein anderes – entsprechend scharf kritisierten das Zürcher Generalvikariat und die katholische Zentralkommission des Kantons Zürich den römischen Übergriff, der nur formell das Mitbestimmungsrecht der Schweizer Bistümer bei einer Bischofswahl einhielt.

Das Rad dreht zurück

Es wäre öde, über Huonders Wahl und Weihe zu schreiben und dabei nur bei seiner Person und seinem Kontext zu bleiben: Ja, er setzt die reaktionäre Linie von Haas fort, ja, er redet homophob daher, er will das Frauenpriestertum und die Laienpredigt nicht – obwohl kirchenrechtlich die sakramentale Versorgung der Gemeinde Vorrang hätte. Aber wen interessiert?

Mein heterosexueller Automechaniker, ein Technoparty-, kein Kirchgänger, sagt mir, er werde aus der Kirche austreten wegen der päpstlichen Richtlinie, keine schwulen Priesteramtskandidaten zuzulassen: "Wenn die keinen Sex haben, ist es doch egal, was genau sie NICHT machen. Die entsorgen doch ihr Problem mit den pädophilen Priestern bei einer Minderheit, den Schwulen." Eine brillante Analyse. Andere sind ausgetreten wegen der vatikanischen Verbote von Kondomen im aidsverseuchten Afrika. Erstaunlich, dass da noch so viel Empörung ist, dass es für einen Austritt reicht.

Die oberste Leitung der katholischen Kirche drehe das Rad schwungvoll hinter das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) zurück, heisst es überall. Steht da eine Machtclique mit dem Rücken zur Wand? Oder kommt der Vatikan bestens ohne die aufgeklärten westlichen Christen und Christinnen aus, weil er sich nach Osteuropa und Übersee ausrichtet? Möglich,

nachdem die lateinamerikanische Befreiungstheologie unter der massgeblichen Mitwirkung von Papst Benedikt XVI. in seiner früheren Funktion als Chef der Glaubenskongregation gebodigt zu sein scheint.

Wer Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Hand nimmt, findet zahlreiche verspielte Chancen: Die Fenster zur Welt sollten aufgestossen werden, forderte der damalige Papst Johannes XXIII. Das Kirchenvolk sollte die letzte Instanz sein, soziale und internationale Gerechtigkeit ein Kerngeschäft der katholischen Kirche, Hand in Hand mit anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften. Fragen zur Rolle der Frauen und der Ortskirchen im Trikont wurden wenigstens gestellt – die grauen Herren schienen verschiedene Farben erwägen zu wollen.

Viele Katholikinnen und Katholiken, aber auch kirchenferne Kreise empören sich heute über die gewalttätige Ignoranz der römischen Kirchenleitung. Diese Empörung markiert eine Leerstelle, in der ein Potenzial stecken könnte.

Mystisch oder gar nicht

Die Kirche des 21. Jahrhunderts, sagte Karl Rahner einmal sinngemäss, wird mystisch sein, oder sie wird überhaupt nicht sein. Rahner als zweifellos bedeutendster katholischer Theologe des 20. Jahrhunderts versuchte Brücken zu schlagen zwischen der mittelalterlich-scholastisch geprägten Theologie und einer Gegenwart, in der die Menschen Freud, Marx und Feuerbach wenigstens dem Gedanken nach zur Kenntnis genommen hatten. Ratzinger war übrigens einer der Schüler Rahners. Die Kirche wird mystisch sein oder gar nicht. Wird sie jemand vermissen? Wird sie eine Lücke hinterlassen?

Ich masse mir an, Fantasien zu äussern über das, was vermisst wird. "Mystisch", das bedeutet in allen mir einigermaßen bekannten Religionen zuerst und zuletzt einen bestimmten Umgang mit Zeit, mit Lebenszeit. Lebenszeit ist wertvoll, weil sie begrenzt ist, weil wir sterben werden. Viele Rituale wie Festtage oder Sonntage sind Geländer, um den Kopf zu heben aus dem überbeschäftigten Alltag, um das eigene Leben als Ganzes in den Blick zu nehmen, um zu unterbrechen. Den Kopf zu heben, um zugleich über den engeren Horizont hinaus zu blicken – hier treffen sich Mystik und Widerstand. Mystischer Umgang mit Zeit ist Wertschätzung der Gegenwart, Bewusstheit im Augenblick, besonders im Augenblick der Begegnung: Jetztzeit, Körperzeit, Weltzeit. "Wer nicht für die Juden schreit, soll auch nicht gregorianisch singen", so brachte der von den deutschen Faschisten ermordete reformierte Theologe Dietrich Bonhoeffer die Einheit von Mystik und Widerstand auf den Punkt.

"Verflucht sei, wer das Recht der Fremden beugt" ist auch ein wirksamer Satz, viel älter, biblisch. Er gehört nicht nur zum Basisbestand von Netzwerken, die Flüchtlinge verstecken, er hat vor nicht allzu langer Zeit auch die Schweizer Bischöfe zwingen können, anlässlich der Asylgesetzrevision dem Bundesrat zu widersprechen.

Solche Sätze, Geschichten und Erfahrungen gibt es noch einige in der christlichen Tradition. Reicht das? Ist die Kirche noch zu retten? Ist sie es wert, dass man sich weiterhin über sie aufregt? Das kann ich nicht entscheiden. Das wird abhängen von Leuten und Bewegungen, die sich die brauchbaren Linien, die widerständigen Werte zu eigen machen und dabei ihre eigenen Netzwerke im Auge behalten, aber nicht den Vatikan.

Mit Blick auf Rom werden wir wohl das Ende der christlichen Eiszeit in Europa nicht mehr erleben. Es ist Zeit, den Blick zu erweitern. Die spirituelle oder mystische Suche findet auch im aufgeklärten Westen statt. Man sucht ausserhalb der Kirchen, weil diese korrumpiert sind und lieber auf gehorsame Schäfchen als auf Individuen mit Fragen und Widersprüchen setzen. War das bei uns in der Linken eigentlich anders? Sollten nicht die Individuen ihre Sehnsüchte sein lassen und sich der grossen Sache unterordnen? Wie finden wir heraus aus diesem Entweder–Oder: Wer die Verhältnisse in den Blick nimmt, übersieht den subjektiven

Faktor und umgekehrt?

Mistelzweig im Eintopf

Wer Antworten sucht, stellt sich einen Eintopf zusammen aus verschiedenen religiösen und spirituellen, rituellen Zutaten. Und das finde ich tendenziell in Ordnung, egal, was ein Sektenspezialist wie Hugo Stamm sagt. Ob es um die Verwandlung vom Mistelzweig zum Christbaum oder um die Verschmelzung der Jungfrau Maria mit Santeria-Gottheiten in Kuba geht, Eintopf war schon immer eine gängige religiöse Praxis und pflegt gewaltfreier und demokratischer zu sein als die Propagierung einer reinen Lehre – ausser, der eigene Eintopf wird selbst zur reinen Lehre. Dieses Suchen – und vorläufige Finden – hält die Frage offen, was denn das sei mit dem einzigen eigenen Leben und dem der anderen. Unruhig und offen zu bleiben, hilft, nicht ganz vom Arbeitsprozess verwertet zu werden.

Wie findet ein Mensch für sich heraus, worauf es ankommt? Reden Sie mit Freundinnen und Freunden über den Sinn Ihres Lebens? Gehen Sie allein spazieren und denken daran? Finden Sie solche Fragen unaufgeklärt? Andererseits: Benutzen Sie homöopathische Kügelchen? Ein ganz und gar nicht naturwissenschaftliches oder aufgeklärtes Konzept! Lesen Sie gar manchmal ein Horoskop oder werfen einen Blick in Tarotkarten? Was tun Sie, wenn Ihr Computer nicht will? Wenn Sie Angst vor dem Ergebnis einer Untersuchung, einer Prüfung, eines Bewerbungsgesprächs haben? Irgendeine Alltagsmagie benutzen die meisten von uns – Alkohol und Zigaretten sind nur schwache Surrogate. Zur traditionell weiblichen Rolle gehören diverse Hausmittel und das Handwerk, müde, traurige, ängstliche und verletzte Leute versorgen zu können, oder ein paar kleine Unsauberkeiten im Verhältnis zur reinen Lehre, sei sie religiös oder links, in den Alltag zu streuen, wens ernst wird. Auch einigen Männern ist das nicht fremd. "Ich glaube an die Kartenspiele und an meinen Vorstadtkinderinstinkt mehr als an die Reden der Vorsitzenden", sang der kürzlich verstorbene Austropoet Georg Danzer. Ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Wem trauen Sie, wenn er oder sie Sie zu trösten versucht? Wem trauen Sie Trost zu? Ich persönlich traue Danzer mehr als Ratzinger und Huonder, weil er ein heisses Herz hatte. Über dieses Kriterium kann man gewiss streiten. Im Streit der Schulen eine Wahrheit bewahren – das ist klassische jüdische Tradition. So zum Beispiel finden Menschen Anhaltspunkte, wie es denn gehen sollte, das Ganze mit dem Leben, der Liebe und der Arbeit: Durch Geschichten von Menschen miteinander, durch erzählte Erlebnisse und Erfahrungen. Auf welche Geschichte ich mich einlasse, hängt davon ab, wer sie mir wann in welchem Zusammenhang erzählt und welche Haltung die Erzählerin dabei einnimmt. Da kann nicht ein für allemal festgelegt werden, wie es denn wirklich und wahrhaftig zugeht unter Menschen. Geschichten sind mehrdeutig, daher offen, nicht leer und beliebig. Wahrheiten können sich entwickeln und auch sterben – das ist ein Zeichen dafür, dass sie lebendig waren.

Strukturelle Gewalt in der Moderne

Ergänzende Ausführungen zum Input an der Tagung "An die Verwandlung der Welt glauben. Gerechtigkeit statt Gewalt". OeME-Herbsttagung vom 17.11.07 in Bern.

Ueli Mäder

Heute wird Gewalt oft personalisiert und situativ fokussiert. Die Theorie der strukturellen Gewalt scheint passé zu sein. Sie geht auf die Kritische Konfliktforschung der 1970er-Jahre zurück und thematisiert, wie Gewalt mitten aus der Gesellschaft kommt und sich in ungleichen Machtverhältnissen und Lebenschancen äussert. Ich gehe im vorliegenden Beitrag zunächst auf die Begriffe Gewalt, strukturelle Gewalt und Moderne ein und diskutiere dann strukturelle Bedingungen der Gewalt in der Moderne, von denen zu fragen ist, ob sie sich als strukturelle Gewalt verstehen lassen.

Rechtliche Ansätze betrachten die Gewalt als physischen Eingriff in die Privatsphäre eines andern. Soziologische Theorien (Müller/Schmassmann 2003, S. 130) bezeichnen die Ausübung oder Androhung von physischem und psychischem Zwang gegenüber Personen und Gruppen als Gewalt. Sie unterscheiden zwischen direkter und indirekter Gewalt, potenzieller und manifester, kollektiver und individueller, physischer und psychischer, personaler und struktureller. Die personale Gewalt steht bei aktuellen Debatten im Vordergrund. Sie lässt sich fassen, benennt Täter und manchmal auch Opfer. Die strukturelle Gewalt, um die es hier geht, bezieht sich hingegen auf die gesellschaftlichen Bedingungen der Gewalt.

1. Begriffliche Konzepte

Was Gewalt ist, hängt davon ab, wer was darunter versteht. Der deutsche Begriff wird recht unterschiedlich und umfassend verwendet. Ursprünglich wurde er deutlich von jenem der Macht abgegrenzt, die nach Max Weber die Chance meint, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchsetzen zu können. Michel Foucault (Foucault, 1977, S. 9) weitet dieses Verständnis aus. Er kritisiert wie die Zivilisation die Optimierung der Gewalt humanitär kaschiert und zu einer Disziplinierung führt, die selbst geringe Abweichungen von Normen ahndet und negativ sanktioniert. Foucault regt an, selbst gewählte Subjektformen zu stärken, die sich den Herrschaftstechniken der gesellschaftlichen Kontrolle entziehen. Feministische Theorien knüpfen teilweise daran an. Judith Butler (Butler, 2001, S. 7-8) kritisiert, wie Macht gewöhnlich als das verstanden wird, was von aussen Druck auf das Subjekt ausübt. Sie versteht Macht auch als das, was Subjekte bildet, formt und die menschliche Existenz *ausmacht*.

Der angelsächsische Sprachgebrauch differenziert die manifeste Gewalt (*violence*), die eine Person oder Sache schädigt, von der quasi generellen Gewalt (*power*), die umfassend die Kraft und Fähigkeit beinhaltet, etwas zu erwirken. Das individuelle Vermögen hängt wesentlich von der Ausstattung mit ökonomischem Kapital (Geld), sozialem Kapital (Beziehungen) und kulturellem Kapital (Ausbildung) ab. Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1977) weist auch auf die *pouvoir symbolique* hin, die über feine, beispielsweise sprachliche Unterschiede verborgene Herrschaftsverhältnisse ausdrückt. Johan Galtung untersucht diese auf kulturell unterschiedliche Formen der Legitimation. Er verknüpft sein Konzept der strukturellen Gewalt mit der personalen Gewalt. Menschen sind soziale Wesen; es gibt keine Individuen ohne Gesellschaft. Das gilt auch umgekehrt.

Als strukturelle Gewalt bezeichnet Johan Galtung (Galtung, 1975) gesellschaftliche Bedingungen, die Menschen so beeinflussen, dass ihre körperliche und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potenzielle. Nach diesem Verständnis gehören soziale Ungerechtigkeiten zu den strukturellen Voraussetzungen der Gewalt. Sie äussern sich in ungleichen Machtverhältnissen und Lebenschancen und auch darin, wenn vermeidbar ist, dass Menschen verhungern; dies unabhängig davon, ob eine klare Subjekt-Objekt-Beziehung vorliegt. Während die strukturelle Gewalt eine gewisse Stabilität aufweist, unterliegt die personale grösseren Schwankungen. Moralkodizes, die sich gegen die intendierte Gewalt richten, sind kaum in der Lage, die strukturelle Gewalt der Moderne präzise zu fassen.

Nach Emile Durkheim (Müller, 2000, S. 91) lassen sich archaische und moderne Gesellschaftstypen voneinander unterscheiden. Ein segmentäres Kollektivbewusstsein kennzeichnet die archaischen. Sie beruhen auf mechanischer Solidarität. Gemeinschaft konstituiert sich über Ähnlichkeiten. Moderne Gesellschaften sind indes funktional differenziert und arbeitsteilig strukturiert. Sie basieren auf organischer Solidarität. Wichtig sind vereinbarte Verbindlichkeiten.

Sozialwissenschaftliche Ansätze beschreiben den Fortschritt als Wandel von der Agrar- über die Industrie- zur modernen Dienstleistungsgesellschaft. Ulrich Beck (Beck, 1986) analysiert die Risikogesellschaft auf dem Weg in eine andere Moderne, welche die organisierte Unverantwortlichkeit überwindet. Die Risikogesellschaft ist eine Chiffre für die Zunahme zivilisatorischer Selbstgefährdungspotenziale. Sie bezeichnet einen Strukturbruch in der Moderne. Der Übergang führt von der einfachen zur reflexiven Modernisierung. Der Fortschritt hat nicht intendierte Nebenfolgen, die an Bedeutung gewinnen. Indem die Risikogesellschaft reflexiv wird, erkennt sie sich als Problem und überprüft vorherrschende Denkstrukturen.

Ulrich Beck (Beck, 1986, S. 116) geht davon aus, dass eine neue Gewalt der Gefahr alle Schutzzonen und Differenzierungen der Moderne aufhebt. Während sich früher die Not ausgrenzen liess, ist das bei den Gefahren des Atomzeitalters nicht mehr möglich. Die Moderne eröffnet den Menschen ungeahnte Möglichkeiten, das gesellschaftliche Gefüge zu beeinflussen. Sie beschert ihnen aber auch neue Einschränkungen und Abhängigkeiten. Extreme Bedrohungen verkehren den auf die Spitze getriebenen Individualismus ins Gegenteil. Sie heben das Private auf. Heute kann ein Windstoss über Leben und Tod entscheiden. Dazu braucht es weder menschliches Versagen noch personale Gewalt. Katastrophen sind systemisch verursacht. Individuelle Vorrichtungen bieten kaum Schutz. Die hochindustriellen Bedrohungen sind *gewaltig*.

2. Zwiespalt der Moderne

Moderne und Industriegesellschaft scheinen in einen Gegensatz zu geraten. Während sich die einfache Modernisierung gegen die Tradition wandte, hebt sich die reflexive von der Logik der Industriegesellschaft ab. Beck entfaltet die Leitidee einer reflexiven Modernisierung der Industriegesellschaft von zwei Seiten her. Am Beispiel der Reichtums- und Risikoproduktion erörtert er das Ineinander von Kontinuität und Zäsur: Während in der Industriegesellschaft die Logik der Reichtumsproduktion dominiert, schlägt in der Risikogesellschaft dieses Verhältnis mit der Ausweitung der Gefährdungen um. Die Globalisierung kennt zwar keine nationalstaatlichen Grenzen, wird aber durch eine besondere Dynamik relativiert. Jene, welche die Probleme verursachen, werden durch immer mehr Probleme selber betroffen. Die Folgen fallen auf sie zurück.

So erweist sich in der Reflexivität von Modernisierungen die industrielle Traditionalität als brüchig, wobei die Irritationen eigentliche Erfolge der Modernisierung sind, die auch auf einen Wandel der Grundlagen des Wandels drängt. Beck betrachtet die Industriegesellschaft als eine halbmoderne Gesellschaft. Die Grundstruktur ist widersprüchlich. Sie labilisiert die Industriegesellschaft allmählich. Die Kontinuität wird somit zur Ursache der Zäsur. Chancen und Risiken sind nahe beisammen. Der mögliche Ausweg ist offen. Der soziale Wandel

bringt im Zeichen der Moderne mit sich, dass in dessen Verlauf die Menschen aus den Sozialformen der industriellen Gesellschaft freigesetzt werden.

Ulrich Beck (Beck, 1993, S. 9) analysiert eine Ablösung der Solidarität aus Not, die Durkheims mechanischer Solidarität ähnelt, durch eine Solidarität aus Angst. Als weitere Möglichkeit diskutiert er eine Solidarität aus Vernunft. Sie entspricht der freiwilligen Solidarität, die das frühere Entweder-Oder-Denken überwindet, Ambivalenzen zulässt und das verbindende *und* bzw. *sowohl als auch* mehr betont (Arendt, 1993, S. 84). Die reflexive Modernisierung erzeugt allerdings Erschütterung. Sie bringt die Frage aufs Tapet, wie viel Auflösung ein Mensch erträgt. Sie schärft auch den Blick für prinzipielle Alternativen.. Anstelle der traditionellen Sicherheit entsteht in der modernen *Gesellschaft der Ichlinge* (Beck, 1997, S. 9) die demokratische Kultur eines rechtlich sanktionierten Individualismus. Sie bietet den Menschen auch mehr Freiheiten. Laut Beck leben die *Kinder der Freiheit* allerdings in einer Welt, in welcher der als sicher geglaubte Wohlstand erodiert. Der rasche und weitreichende gesellschaftliche Wandel verändert die Grundlagen des Lebens. Das verunsichert viele Menschen. Sie fühlen sich durch die mögliche Freiheit bedroht.

Früher sorgten Religion und Erwerbsarbeit (Wirtschaftswachstum, Massenkonsum) für den sozialen Zusammenhalt, der heute über die Ausweitung politischer Freiheiten anzustreben ist. Freiheit ist nicht nur Auflösung, sondern auch Quelle des Zusammenhalts. Ulrich Beck (Beck, 1997, S. 382) postuliert eine Selbstintegration der Individuen. Ein wichtiges Merkmal der *zweiten Moderne* ist, dass die politischen Freiheitsrechte, die ursprünglich als Beteiligungsformen für den engen Bereich des politischen Handelns konzipiert waren, mehr und mehr in allen Feldern gesellschaftlichen Handelns konfliktvoll geltend gemacht werden. Die Individuen ergreifen ihre politischen Freiheitsrechte und organisieren sich selber. Sie zeigen, dass nebst dominanten strukturellen Bedingungen auch starke subjektive Momente, die Moderne kennzeichnen, wobei sich die unterschiedlichen Ausprägungen und Ebenen wiederum in verschiedenen Konzepten der Gewalt äussern.

3. Strukturelle Hintergründe

Ich habe kürzlich während einer Zugfahrt eine heftige Auseinandersetzung zwischen einem Schaffner und Studierenden erlebt. Sie entstand aus einem mehr oder weniger nichtigen Anlass. Gleichwohl schien es schier um Leben und Tod zu gehen. Die deftige Art, wie der Schaffner das "hochnäsige Pack" ausschimpfte, legt die Vermutung nahe, dass sich seine Wut nicht nur situativ erklären lässt, sondern weitere Anteile hat; beispielsweise das Gefälle, das zwischen seinem Lohn und jenem privilegierter Akademiker besteht. Bei den Einkommen gibt es *gewaltige* Unterschiede. Während die durchschnittlichen Managerlöhne weit über einer Viertelmillion Franken Grundeinkommen liegen, verfügen in der Schweiz eine Viertelmillion Arbeitnehmende über keine existenzsichernden Löhne.

In der Schweiz gehören 7,5% der 20-59-jährigen Erwerbstätigen zu den working poor (Streuli 2002, S. 3). Das sind 250'000 Personen. Wenn wir die Haushaltsmitglieder einbeziehen, erhöht sich die Zahl auf 535'000 Personen bzw. auf 60 Prozent der Armen; darunter befinden sich 232'000 Kinder. Sie verteilen sich auf zwei Drittel der Haushalte. Der Anteil der working poor erhöhte sich während den 1990er-Jahren bei den Familien mit zwei und mehr Kindern von 11 Prozent auf 17 Prozent, bei den Alleinerziehenden von 15 Prozent auf 30 Prozent. Im selben Zeitraum haben sich bei der Sozialhilfe die Ausgaben auf rund fünf Milliarden Franken verdreifacht, die Bezügerinnen auf 300'000 Personen verdoppelt und der Anteil der working poor auf 15 Prozent erhöht. Probleme bereiten zunächst die tiefen Löhne. Auch Kinder erweisen sich als Risiko. Hätten die einkommensschwachen Haushalte während den 1990er-Jahren ihren Erwerbsanteil nicht erhöht, gäbe es noch mehr working poor.

Was die Situation der von uns untersuchten (Mäder, et al., 2003) erwerbstätigen Armen betrifft, lassen sich äussere, strukturell und innere, individuelle Aspekte unterscheiden. Mit strukturellen sind beispielsweise die Nationalität und das Geschlecht gemeint. Beide Fakto-

ren fallen bezüglich Häufigkeit und Intensität der Betroffenheit ins Gewicht. Ferner sind hier die Alleinerziehung sowie die Anzahl der Kinder zu erwähnen. Weitere Gründe sind die mangelnde Qualifizierung und der niedrige Ausgleich für Kinderlasten. Zu den inneren Faktoren gehören der Druck, den viele erwerbstätige Arme auf sich nehmen. Etliche wahren nach aussen den Schein, alles sei okay. Sie strecken sich nach der Decke und geben den Stress teilweise weiter. Dies nach dem Muster des Tretens nach unten. Wer sich ohnmächtig fühlt, empfindet das Bessere zuweilen als Bedrohung. Es fordert zum Handeln auf, von dem befürchtet wird, dass es scheitern und Defiziterfahrungen bestätigen könnte. Die missliche Lohnsituation bedeutet jedenfalls Stress. Sie setzt Menschen unter Druck, was zu Gewalt führen kann, aber auch die Frage aufwirft, ob diese Bedingungen nicht selber eine strukturelle Form der Gewalt darstellen.

Diese Frage lässt sich auch am Beispiel der Globalisierung veranschaulichen, die als Kennzeichen der Moderne gilt. Globalisierung bedeutet weltweite Verflechtung: wirtschaftlich, gesellschaftlich, politisch, kulturell. Drei Viertel der Erdoberfläche wurden in fünfhundert Jahren europäisch kolonisiert. Neu ist der rasante Anstieg des Welthandels und der Finanzströme. Der Einfluss der Wirtschaft nimmt zu, jener der Politik ab. Institutionelle Verbindlichkeiten weichen sich auf. Der Anteil der armen Länder am stark gewachsenen Welthandelsvolumen hat zwischen 1994 und 2000 um mehr als die Hälfte abgenommen (Strahm, 2003, S. 9). Während dieser Zeit sank der Anteil Afrikas von acht auf zwei Prozent, derjenige Lateinamerikas von elf auf fünf Prozent. Die 49 ärmsten Entwicklungsländer fielen von rund einem auf 0,4 Prozent zurück. Auch die Austauschverhältnisse, die Terms of Trade, haben sich weiter verschlechtert. Im Jahr 1980 mussten für ein Schweizer Sackmesser 4,2 Kilogramm Kaffeebohnen exportiert werden, 1990 schon 6,9 Kilo und 2001 bereits 10,5 Kilo. Seit 1990 stagniert die Zahl der rund 1,2 Millionen Menschen, die mit weniger als einem Dollar pro Tag auskommen müssen. Mit 272 Milliarden Dollar überstiegen im Jahr 2001 allein die abfließenden Kapitalerträge sämtliche Kapitalzuflüsse (Entwicklungshilfe, Privatkapital, etc.) um 32 Milliarden. Die Rückflüsse zur Schuldentilgung sind dabei noch nicht berücksichtigt. Während die Preise für industriell gefertigte Güter tendenziell steigen, sinken jene für Rohstoffe und Primärgüter - im Vergleich. Weil sich die Austauschbedingungen verschlechtern, erzielen viele Entwicklungsländer mit mehr Exporten weniger Erlös. Die verschärfte Standortkonkurrenz zwischen den reichen Zentren erhöht den Rationalisierungsdruck.

Das wirtschaftliche Wachstum belastet auch die Umwelt. Ein Fünftel der Menschen verbrauchen in Industrieländern vier Fünftel der Weltenergie. Nach wie vor verbraucht eine Person, die in den Vereinigten Staaten lebt, durchschnittlich etwa gleich viel Energie (auf Erdöl umgerechnet) wie 2 Personen in Deutschland, 2,2 in der Schweiz, 9 in China, 17 in Indien oder 58 in Bangladesh. Der Treibhauseffekt und die Erwärmung der Erdoberfläche lassen den Meeresspiegel ansteigen. Sie zwingen Millionen von Menschen dazu, zu migrieren und ihre Heimat zu verlassen. Dies auf Grund struktureller Bedingungen, die global miterzeugt werden und viel individuelles Leid mit sich bringen. Daher stellt sich auch hier die Frage, ob es sich bei diesem äusseren Druck, der auf Menschen ausgeübt wird, nicht um eine Form struktureller Gewalt in der Moderne handelt.

4. Individualisierte Sicht

Im Zeichen der Individualisierung werden heute Auseinandersetzungen personalisiert, die strukturell mitbedingt sind. Das zeigt sich beispielsweise in der Sozialstruktur- und in der Konfliktforschung, die sich beide mit Fragen der Gewalt befassen.

Soziale Ungleichheit liegt vor, wenn Mitglieder einer Gesellschaft oder verschiedener Gesellschaften dauerhaft in unterschiedlichem Mass über notwendige oder begehrte Güter verfügen. Es geht dabei nicht um individuelle Unterschiede wie Grösse, Hautfarbe oder körperliche Kraft, sondern um die Verteilung von Wohlstand, Ansehen und Macht. Die Verschärfung sozialer Ungleichheit im Einkommens- und vor allem im Vermögensbereich erhöhen das Kon-

fliktpotenzial. Gleichwohl ist bei soziologischen Analysen in westlichen Industriestaaten ein Wandel von vertikal-geschichteten zu horizontal-gegliederten Betrachtungen feststellbar. Soziale Ungleichheiten werden individualisiert, strukturelle Rahmenbedingungen vernachlässigt.

Michael Schefczyk (Neue Zürcher Zeitung, 3.12.2001) stellt eine Entpolitisierung der Frage fest, nach welchen Regeln gesellschaftlicher Reichtum zu verteilen sei. Auch in der Sozialstrukturforschung verlagert sich der Blick von der vertikal geschichteten auf die horizontal gegliederte Ebene (Geissler, 2001, S. 537). Die Klassenmodelle des 19. Jahrhunderts unterschieden die Werkstätigen noch recht kategorisch vom Bürgertum nach dem Kriterium der Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel. Analysen sozialer Schichten und Klassen (von Theodor Geiger u.a.) definierten ab den 1930er Jahren des 20. Jahrhunderts Menschen(gruppen) etwas differenzierter nach ihren äusseren Lebensbedingungen (Beruf, Qualifikationen, Einkommen, Besitz) sowie nach inneren psychischen Merkmalen. Der Blick galt dabei nach wie vor primär den vertikalen Ungleichheiten. Das änderte sich im Verlaufe des 20. Jahrhunderts. Seit den 1980er Jahren beziehen verschiedene Theorien sozialer Lagen - nebst materiellen Ressourcen - das subjektive Wohl (Lebenszufriedenheit) stärker ein. Die horizontalen Ungleichheiten stehen auch bei den Modellen sozialer Milieus im Vordergrund, die sich seit den 1990er Jahren verbreiten und auf Menschen beziehen, die sich in der Lebensauffassung und Lebensweise ähneln und quasi subkulturelle Einheiten innerhalb der Gesellschaft bilden. Grosse Bedeutung kommen hierbei der gemeinsamen Wertorientierung und dem Lebensstil zu. Die Lagen- und Milieuanalysen weisen auf wichtige Differenzierungen hin, laufen aber Gefahr, trotz gesellschaftlicher Gegensätze die Frage sozialer Klassen zu vernachlässigen und eine Entwicklung zu suggerieren, die von Klassen und Schichten zu Lagen und Milieus führe.

Gerhard Schulze (Schulze, 2000) kommt in seiner Studie über die Erlebnisgesellschaft zum Schluss, dass die Suche nach Glück die Sorge um das materielle Überleben abgelöst hat und die horizontal strukturierten Erlebnismilieus eine immer grössere Bedeutung erlangen. Das erlebnisorientierte Denken ersetzt laut Schulze das produkteorientierte. Beim erlebnisorientierten geht es mehr um den subjektiven Nutzen, beim produkteorientierten um den materiellen. Der Hobbygärtner löst mit seinem Ziergarten die Bäuerin mit ihren Kartoffeln ab. Dem Reich der Notwendigkeit folgt das Reich der Freiheit, der Leistungs- folgt die Personenorientierung, dem Haben das Sein. Der Alltag wird zur Lebensbühne und zur Verlängerung der Innenwelt. Symbolwelten scheinen frei wählbar zu sein. Die Gesellschaft verkommt zur Episode.

Nach Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1998) beeinflussen hingegen vielmehr die äusseren Faktoren die Denk- und Handlungsmuster bzw. den Habitus eines Menschen, wobei die soziale Klassenlage nicht kausal determinierend wirkt. Es gibt auch feine Unterschiede, die sich über Titel, Kleidung, Sprache, Manieren und den Geschmack äussern. Der Lebensstil ist weder frei wählbar noch beliebig; er folgt vielmehr dem sozialen Rang. Die feinen Unterschiede äussern sich darin, wie man grilliert oder den Tisch deckt. Bourdieu orientiert sich an der Marx'schen Tradition, nach welcher das Sein auch das Bewusstsein bestimmt. Schulze hält sich mehr an Ulrich Beck, der die selbstreflexive Moderne dadurch kennzeichnet, dass das Bewusstsein das Sein prägt.

Auch in der Konfliktforschung gibt es Anzeichen dafür, dass die strukturellen Ursachen in den Hintergrund geraten. Sabine Fischer und Astrid Sahm (Fischer/Sahm, 2003) haben Veränderungen der normativen Grundlagen der Friedensforschung untersucht und Perspektiven unterschiedlicher Generationen erfasst. Als erste Generation bezeichnen sie die Jahrgänge 1920 bis 1940, als zweite Generation die Jahrgänge von 1940 bis 1960, als dritte die Jahrgänge von 1960 bis 1980. Nach der Analyse von Sabine Fischer und Astrid Sahm tritt die Existenz normativer Grundlagen bei der dritten Generation bei weitem nicht so explizit hervor wie bei den älteren Generationen der Kritischen Friedensforschung. Während die ältere Ge-

neration vor allem für eine inhaltliche Ausgestaltung des Friedens eintrat, richtet die dritte Generation ihre Aufmerksamkeit "von diesem utopischen Ziel weg" auf pragmatische Aspekte der Gewalt. Sie entfernt sich dabei von einem Friedensbegriff im Sinne der Abwesenheit von (struktureller) Gewalt. Sie entfernt sich auch von "normativ aufgeladenen Fragen" der Verteilungsgerechtigkeit. Zur Begründung dient ein sozial und reflexiv konstruktivistischer Ansatz, der den Relativismus stark betont.

Sabine Fischer und Astrid Sahm beschreiben den Unterschied zwischen der Kritischen Friedensforschung und dem konstruktivistischen Ansatz dahingehend, dass erstere selber konkrete Wege der Veränderung aufzuzeigen beabsichtigte, während letzterer vor allem darauf abzielt, diverse Akteure zu befähigen, sich aufgrund der Einsicht in die Bedingtheit der eigenen und fremden Wahrnehmungssysteme von festgefahrenen Positionen zu lösen und kompromissfähig zu werden (Fischer/Sahm, 2003, S. 7). Die Kritik der Kritischen Konfliktforschung versucht die "normativ aufgeladenen" Begriffe zu dekonstruieren und "von emanzipatorischen Inhalten zu befreien". Sie interessiert sich mehr für die Dynamik der Gewalt denn für die Ursachenforschung. Die neue Konfliktforschung versucht, politisch abstinenz zu sein und sich Werten möglichst zu enthalten. Sie konzentriert sich auf die personale Gewalt und kritisiert den Begriff der strukturellen Gewalt.

5. Mitten aus der Gesellschaft

"Wie bitte, was hat eine Ohrfeige mit Gewalt zu tun?", fragte uns kürzlich eine junge Frau (im Rahmen einer Makroschwerpunkt Studie der Universität Basel über Jugend und Gewalt). Auch "ein paar blaue Flecken" taxierte sie nicht als Gewalt; "wenn sonst nichts gebrochen ist". Andere verharmlosen die psychische und die strukturelle Gewalt. Stark vereinfacht gibt es drei verschiedene theoretische Ansätze zur Gewalt. Der erste betont die Bedeutung der gesellschaftlichen Voraussetzungen; er knüpft an das Konzept der strukturellen Gewalt an. Der zweite Ansatz gewichtet die familiäre und schulische Sozialisation. Der dritte Ansatz hebt situative und affektive Momente hervor.

"Wenn die blöde Kuh nicht so dumm gekuckt hätte, wäre sie nicht im Spital gelandet", sagt eine junge Frau, die zugeschlagen hat und ihren Angriff als quasi zufällig hinstellt. Sie hat weder das Opfer gekannt, noch die Schläge geplant. Alles habe sich einfach so ergeben. Also ist die Tat affektiv und situativ begründet? Die "doofe Gans" habe das verdient, fährt die junge Frau fort. Sie würde wieder so handeln und fühlt sich in ihrem Verhalten durch ihren Vater bestärkt. Er habe ihr stets gesagt: Du darfst Dir nichts bieten lassen; wer sein Terrain nicht markiert, wird von andern traktiert. Solche Leitsätze sind verbreitet. Sie deuten an, wie die männlich geprägte Sozialisation bei der Gewalt mitspielt. Die junge Frau befand sich vor der Tat in einer Umbruchphase. Sie suchte eine Lehrstelle. Die Zeit drängte. Wunsch und Realität klafften auseinander. Die Vorstellung, acht Stunden am Tag zu nähen, wirkte nicht sehr motivierend. Die ungewisse berufliche Aussicht bedeutete Stress. Andere schienen es einfacher zu haben, mehr Unterstützung zu erhalten und dank privilegierter Herkunft über bessere Karten zu verfügen. Offenbar geht es bei der Gewaltfrage auch um gesellschaftliche Bedingungen.

Wir jagen immer schneller in ungebremster Steigerungsdynamik den scheinbar selbst entworfenen Plänen nach. Wirtschaft und Technik setzen uns in Bewegung. Sie rufen dauernde Unruhe hervor. Die verdichtete Zeit drängt. Wer nicht mithält, ist out. So beschreibt Peter Gross (Gross, 1999) die *Ich-Jagd* in der modernen *Multioptionengesellschaft* (Gross, 1994), die Ulrich Beck, wie erwähnt, als komplexe *Risikogesellschaft* (Beck, 1986) darstellt. Die unübersichtliche Individualisierung bringt einerseits Chancen, andererseits Verunsicherung.

Wilhelm Heitmeyer (Heitmeyer, 2002) führt aus, was die Bereitschaft zur Gewalt in der Moderne erhöht: die Ohnmacht (durch forcierte Konkurrenz), die Verunsicherung (durch häufige Biographiebrüche) und die Vereinzelung (durch Auflösung familiärer und kultureller Milieus).

Desintegration, Desorientierung, und fehlende Perspektiven lassen Konflikte eskalieren. Der rasche Wandel überfordert die Individuen. Er verleitet zu autoritärem Verhalten. Heitmeyer beschreibt meines Erachtens treffend, wie der Rückgang institutioneller und kollektiver Integrationsmöglichkeiten sowie fehlende Zukunftsperspektiven auf dem Arbeitsmarkt zur Eskalation von offenen und noch verdeckten Konflikten führen. Wenn Heitmeyers Thesen zutreffen, müssten fast alle Menschen gewalttätig sein, lautet ein Einwand. Ein weiterer wendet sich dagegen, Gewalt immer erklären und verstehen zu wollen. Trutz von Trotha (von Trotha, 1997, S. 19-20) wehrt sich dagegen, jeder Gewalt einen Sinn zu geben. Das führe dazu, irrationale Momente und die pathologisierte Lust an Gewalttätigkeit zu verkennen. Trutz von Trotha benennt wohl strukturelle Ursachen der Gewalt, anerkennt diesen Bezug aber nicht als Soziologie der Gewalt. Er kritisiert das Konzept der strukturellen Gewalt als zu allgemein. Es lasse das konkrete Gewaltverhalten ausser acht und spreche die Täter frei. Eine Soziologie der Gewalt müsse vielmehr mit einer Phänomenologie der Gewalt beginnen und die konkrete Gewalt dicht beschreiben.

Franz Josef Krafeld (Krafeld, 1996) leitet die Bereitschaft zur Gewalt aus Sozialisationserfahrungen ab. Wir lernen von Kindesalter an, wie wir von Schwächen anderer profitieren. Jugendcliquen bieten Geborgenheit als Familienersatz. Sie vermitteln ein Wir-Bewusstsein, das Anerkennung durch Abgrenzung gewährt. Allan Guggenbühl (Neue Zürcher Zeitung, 21.1.2003) deutet die Gewalt von Jugendlichen als Suche nach männlicher Identität und als Lust auf Grenzüberschreitung. Er führt die Gewalt auch auf die verunsichernde Adoleszenz und fehlende Vorbilder zurück. Walter Hollstein (Hollstein, 1999) beschreibt in *Männerdämmerung*, wie sich die männliche Sozialisation an Härte, Macht, Distanz, Konkurrenz und Leistung orientiert. Die Fixierung auf äussere Werte (Geld, Erfolg) schränkt das Gefühlsleben ein. Sie fördert die Leere, die Entfremdung und den Autoritarismus, der auch aus Ohnmacht und aus Kooperationsdefiziten entsteht. Buben werden früh darauf getrimmt, Körperkontakte zu meiden, Schmerzen zu kontrollieren und Probleme selber zu lösen. Sie müssen sich ständig beweisen und leiden an Beziehungsfähigkeit. Gewalt entsteht aus fehlgeleiteter Bedürftigkeit.

Eine inhaltliche Vertiefung erfahren sozialisationsbezogene Ansätze durch psychoanalytische. Arno Gruen (Gruen, 1996) betrachtet die Angst vor Autonomie als *Verrat am Selbst*. Gehorsam führt dazu, sich selbst abzulehnen und Gewalt auch gegen andere zu richten. Erich Fromm (Fromm, 1980) deutet die *Furcht vor Freiheit* als Unterwerfung unter internalisierte Autoritäten. Er verknüpft sozialpsychologische und soziologische Gesichtspunkte. Die Gesellschaft dokumentiert sich sowohl im Einzelwesen als auch im Gruppenverhalten. Die frühe Unterdrückung kritischen Denkens fördert die Anpassung und einen zwanghaften Konformismus. Sie disponiert bedeutungslos gewordene Individuen, Gewalt zu akzeptieren und auszuüben. Je mehr wir uns nach anonymen Autoritäten richten, umso ohnmächtiger fühlen wir uns. Die Verzweiflung schürt die Gewalt.

Gewalt findet einen Nährboden, wenn ein Machtgefälle die Beziehung prägt, Kommunikationsformen fehlen, die Konfliktfähigkeit eingeschränkt ist, Männlichkeit veridealisiert wird, Gefühle unterdrückt werden und Gewalt geduldet wird. So fasst ein Prospekt der Abteilung Jugend, Familie und Prävention (AJFP) des Basler Justizdepartments wesentliche Ursachen der Gewalt zusammen. Hillmann (Hillmann, 1994) erwähnt ferner überkommene Normen, soziale Entwurzelung, erhöhte Mobilität und mediale Gewalt. Diese Aspekte finden sich, unterschiedlich gewichtet, in den gesellschafts-, sozialisations- und situationsbezogenen Theorien zur Gewalt.

Die Kritische Konfliktforschung thematisierte nach dem 1968er-Aufbruch die strukturellen Bedingungen der Gewalt, die aus systemischen Strukturen resultiert. Auch feministische Ansätze vertreten das Konzept der strukturellen Gewalt. Simone Wisotzki (Wisotzki, 2003, S. 9) weist auf die Vergewaltigungen hin. Die Täter sind fast ausschliesslich Männer. Strukturell sei diese Gewalt auch deshalb, weil sie so systematisch auftritt und tief in bestehenden ge-

sellschaftlichen Strukturen verankert ist. Neuere Gewaltdiskurse fassen hingegen die persönlichen Bezüge mehr ins Auge. Während sie sich auf das konzentrieren, was sichtbar ist, relativiert der gesellschaftliche Ansatz individuelle Defizite. Er kontrastiert schuldbezogene Täter-Opfer-Muster. Das trägt ihm den Vorwurf ein, die manifeste Gewalt zu verharmlosen. Die Kontroverse dokumentiert sich auch in der Prävention. Ein erstes Konzept zielt darauf ab, die Persönlichkeit zu stärken. Ein zweites plädiert dafür, die geschlechtsbezogene Sensibilisierung von Jugendcliquen zu fördern. Ein drittes setzt beim sozialen Ausgleich an. Es ist meines Erachtens unsinnig, diese Ansätze gegeneinander auszuspielen. Es geht um kein Entweder-oder.

Der Begriff strukturelle Gewalt ist eine verkürzte Formel für strukturelle Bedingungen der Gewalt. Ich plädiere dafür, ihn trotz Unschärfen beizubehalten und so das Augenmerk auf vernachlässigte gesellschaftliche Voraussetzungen zu richten. Das Konzept der strukturellen Gewalt trägt dazu bei, die akteursorientierte Debatte über die öffentliche Sicherheit mehr auf die zentrale Frage der sozialen Sicherheit zu beziehen. Das Konzept hilft auch, vordergründige Eindeutigkeiten und Schuldzuweisungen sowie Täter-Opfer-Muster zu durchbrechen und mit strukturellen Ursachen zu verknüpfen. Wenn wir die Gewalt, die Personen ausüben, als personale Gewalt bezeichnen, können wir auch die Gewalt, die aus den Strukturen hervor geht und sich gegen Menschen richtet, strukturelle Gewalt nennen. Sie äussert sich, wenn das Wasser wegen Umweltvergehen steigt und Menschen zur Flucht treibt. Sie wirkt auch, wenn Kinder hungern, weil reiche Länder über nicht indexierte Preise arme Länder benachteiligen, oder wenn erwerbstätige Arme wegen misslichen Arbeitsbedingungen gesundheitliche Schäden erleiden. Gewiss lässt sich die strukturelle Gewalt - im Sinne einseitiger Abhängigkeit und sozialer Ungleichheit - nie ganz überwinden. Es ist jedoch möglich, die strukturelle Gewalt zu mindern. Dabei hilft es, sie begrifflich so zu fassen und möglichst konkret zu beschreiben.

Literatur

- Arend, M. (1993): Ökosozial, Bd. 38, Zürich (SNF).
- Beck, U. (1997): Kinder der Freiheit. Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Beck, U. (1993): Die Erfindung des Politischen, Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Beck, U. (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Bourdieu, P. (1998): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Bourdieu, P. (1977): Pouvoir symbolique. Annales 32/3. Paris (Armand Colin).
- Butler, J. (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Gender Studies. Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Carigiet, E., Mäder, U., Bonvin, J.-M. (2003): Wörterbuch der Sozialpolitik, Zürich (Rotpunktverlag).
- Fischer, S., Sahm A. (2003): Die Veränderungen der normativen Grundlagen der Friedensforschung aus der Perspektive der dritten Generation. Paper. Arnoldsheim (Evangelische Akademie).
- Foucault, M. (1977): Überwachen und Strafen. Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Fromm, E. (1980, Orig. 1941): Furcht vor der Freiheit. Stuttgart (dtv).
- Galtung, J. (1975): Strukturelle Gewalt, Reinbek (Rowohlt).
- Geissler, R. (2001): Facetten der modernen Sozialstruktur - Modelle und Kontroversen. In: Jäggi, V., Mäder, U., Windisch K., Entwicklung, Recht, Sozialer Wandel. S. 537-553. Bern (Lang).
- Gross, P. (1999): Ich-Jagd. Frankfurt a.M. (Suhrkamp).

- Gross, P. (1994): Multioptionsgesellschaft. Frankfurt a.M. (Suhrkamp).
- Gruen, A. (1996, Orig. 1986): Verrat am Selbst. Stuttgart (dtv).
- Heitmeyer, W., Hagan, J. (2002): Handbuch der Gewaltforschung. Wiesbaden (Westdeutscher).
- Hillmann, K.-H. (1994): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart (Kröner).
- Hollstein, W. (1999): Männerdämmerung. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht).
- Krafeld, F.J. (1996): Praxis akzeptierender Jugendarbeit. Opladen (Leske + Budrich).
- Mäder, U., Kutzner, S., Knöpfel, C. (2003): Working poor in der Schweiz. Wege aus der Sozialhilfe. Bern (SNF).
- Müller, C., Schmassmann, H. (2003): Gewalt, in: Carigiet, E., et al., Wörterbuch der Sozialpolitik. S. 130-131. Bern (Rotpunktverlag).
- Müller, H.P. (2000), Emile Durkheim. In: Kaesler, D., Vogt, L. (2000): Hauptwerke der Soziologie. S. 90-110. Stuttgart (Kröner).
- Schulze G. (2000, Orig. 1992): Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt a.M. (Campus).
- Strahm, R. (2003): Der wilde Welthandel, Zürich (Work-Dossier).
- Streuli, E., Bauer, T. (2002): Working Poor in der Schweiz. Konzepte, Ausmass und Problemlagen. Neuenburg (BFS).
- von Trotha, T. (1997): Soziologie der Gewalt. Opladen (Westdeutscher).
- Wisotzki, S. (2003): Gender und Frieden. Geschlechterperspektiven für die Friedens- und Konfliktforschung. Paper. Arnoldsheim (Evangelische Akademie).

Wie werden kirchliche Stimmen in Systemen der Gewalt zu prophetischen Stimmen der Gewaltfreiheit?

Hansuli Gerber

Im Bild sein

Um prophetisch reden zu können, braucht es ein hohes Mass an Einsicht. Ich war in den fünf Jahren meiner Tätigkeit für die ökumenische "Dekade zur Überwindung von Gewalt", und vor allem zu Beginn, oft erstaunt über die Unbedarftheit der Kirchen in Sachen Gewalt. Da ist zum Beispiel die Differenzierung verschiedener Gewaltformen. Oder die Realität der Auswirkungen von Gewalt: Wussten Sie zum Beispiel, dass Suizide für rund die Hälfte der Todesopfer durch Gewalt verantwortlich sind, zwischenmenschliche Gewalt (meist zuhause) für ein Drittel und kollektive Gewalt (Krieg, Terrorismus) für rund 20%?

Gewalt und Gewaltfreiheit diskutieren

Verschiedene Wahrnehmungen, die Bibel, das Tagesgeschehen, unser Engagement müssen diskutiert werden. Der herkömmliche Gewaltdiskurs und stereotype Vorstellungen müssen hinterfragt und revidiert werden. In ökumenischen Kreisen drehte sich der Diskurs seit den 50er Jahren und bis zur Dekade zur Überwindung von Gewalt fast ausschliesslich um Krieg, Staatsgewalt und Terrorismus, also um kollektive Gewalt. Nun wissen wir mittlerweile, dass Gewalt bei uns selber beginnt -- wie Frieden.

Gewaltfreiheit üben

Wie viele Mittel werden eingesetzt um Menschen, vor allem junge Menschen und Kinder, in der Gewaltfreiheit einzuüben? In welchem Verhältnis stehen diese Mittel zu andern Prioritäten? Wo übt die Kirche bewusst Gewaltfreiheit und was lässt sie es sich kosten?

An Gewaltfreiheit glauben

Glauben die Kirchen denn überhaupt an die Gewaltfreiheit? Im Vorfeld des Irak-Krieges haben sich die Stimmen der Kirchen in den USA und anderswo hinaus als prophetisch erwiesen. Da gibt es Menschen, die an die Verheissung und die Kraft des Friedens und der Gewaltfreiheit glauben. Was glaube ich? Was glaubst Du? Der frühere Generalsekretär des Reformierten Weltbundes Milan Opocensky sagte einmal: Glauben bedeutet auch, an die Veränderbarkeit der Welt, wie wir sie kennen, zu glauben.

Gewaltfreiheit bezeugen

Dieser Glaube soll nicht in den kirchlichen Ämtern, Sitzungszimmern oder zwischen den Kirchenbänken sitzen bleiben, sondern er muss sich öffentlich bemerkbar machen. Das ist herausfordernd und vielleicht unbequem. Dieser Glaube treibt manche auf Strassen und Plätze, andere führt er in gefährliche Bandenquartiere oder in besetzte Territorien.

Präsent sein

Präsenz ist meines Erachtens eines der Schlüsselgeheimnisse von prophetischer Stimme zugunsten der Gewaltfreiheit. Christian Peacemaker Teams, Ecumenical Accompaniment Programme in Palestine and Israel, Nonviolent Peaceforce, Women in Black und viele andere: Präsenz ist entscheidend, auch wenn sie den Status Quo nicht über Nacht ändert.

Anpacken

Präsenz sein heisst auch anpacken. Eigentlich hätte die Kirche die vor einigen Jahren von Shell benutzte Parole zu ihrem Motto machen müssen: Es gibt viel zu tun, packen wir's an. Nicht nur symbolisch, um etwas zu beweisen oder gross heraus zu kommen, sondern konkret und nachhaltig.

Risiken eingehen

Anpacken kann auch bedeuten, Risiken einzugehen. Landminen und dergleichen sind in vielen Ländern eine tägliche Bedrohung für die Bevölkerung. Die Räumung von Minen ist kostenaufwändig, gefährlich und langwierig. Aber auch sonst: prophetisches Reden ist meist risikoreich. Man kann missverstanden, falsch interpretiert, angefeindet, angeklagt, verleumdet werden. Nicht selten aus den eigenen Reihen. Einige sagen: Die Kirche soll schweigen und ihre (seelsorgerliche) Arbeit tun.

Beziehungen pflegen

Das Pflegen von Beziehungen ist, nebst der Präsenz, ein Schlüssel für prophetisches Reden und Handeln, für prophetische Existenz. Eigentlich steht und fällt alles mit guten Beziehungen. Wir arbeiten in einer Zeit der unendlichen Planung, von Monitoring und Evaluation. Resultate sind gefragt. Effekte und Spektakel. Aber was ist mit den Beziehungen, die meist schwer messbar und immer zerbrechlich sind? Sie kosten Zeit und Geld, oft ohne unmittelbare Erfolge. Beziehungen nicht als Mittel zum Zweck - der Selbstinszenierung - sondern als eigentliche Sache.

Gewaltfreiheit feiern

Die Kirche ist mit feierlichen Anlässen und Mitteln recht gut eingedeckt. Wie feiern sie Gewaltfreiheit, bzw. ihren Glauben daran und ihre Erfahrung damit? Enthalten unsere Liturgien den Stoff der Gewaltfreiheit? Feiern wir Feste gemeinsam mit Akteuren der Gewaltfreiheit? Oder mit den Überlebenden von Gewalt? Wir singen doch: Unser Leben sei ein Fest...

Wahrhaftig sein

Viele Menschen wollen mit Kirche nichts (mehr) zu tun haben. Sie sei zu sehr in Komplizenschaft mit Unrecht und Gewalt, zu wenig einig in sich, zu sehr mit sich beschäftigt, so lauten die häufigsten Gründe. Bin ich wahrhaftig und echt oder ein (egoistisches) Herdentier? Sind wir als Kirche darauf besonnen, was der Auftrag der Kirche eigentlich ist, nämlich Gerechtigkeit, Friede, Freude?

Gemeinsam handeln

All die genannten Dinge müssen gemeinsam geschehen wenn die Kirche prophetisch, glaubwürdig und wirksam sein will. Gewaltüberwindung und Gewaltprävention kann nur gemeinsam mit andern Kirchen, gemeinsam mit den Akteuren der zivilen Gesellschaft, gemeinsam mit öffentlichen Einrichtungen, gemeinsam mit andern Religionsgemeinschaften nachhaltig geschehen.

Wo der Gewalt vorgebeugt wird, da wird die Welt verändert.

Den gekrümmten Gang verlernen

Bildung im Kontext politischer Bewegungen Lateinamerikas

Beat Dietschy

Die Revolution – das ist ein Buch und ein freier Mensch.
Mario Cajina-Vega (Nicaragua)

“Lernen verlangt und bewirkt, dass die Schuppen von den Augen fallen”. So bestimmt Ernst Bloch 1949, noch im amerikanischen Exil, kurz vor Übernahme des Lehrstuhls in Leipzig, Ziel und Masstab von Bildung. Nicht jedes Lernen aber bewirkt, dass die Augen aufgehen. Indoktrinierung klärt nicht auf und bildet nicht. Mit Kant unterstreicht Bloch darum: “Wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsche”. Auf die Vertreibung des ideologischen Gewäschers komme es an, fügt er an, denn das dogmatische sei doch nur ein Teil davon.¹

Kritischer Vernunftgebrauch ist also gefragt, soll der Ausgang aus selbstverschuldeter und fremdverhängter Unmündigkeit gelingen. Beide hängen ganz offenkundig zusammen: es ist nicht bloss der nicht gefüllte Schulsack, das vorenthaltene Wissen, das Befreiung verhindert. Unmündigkeit wird von beiden Seiten hergestellt: von Herrschenden wie Beherrschten. Es bedarf der Herstellung eines Konsenses zwischen ihnen, wie Gramsci betont hat, um in antagonistischen Gesellschaften Hegemonie auf Dauer durchzusetzen. Das Verhältnis von Lenkenden und Gelenkten, das sich in diesem Streit um Vorherrschaft ausbildet, ist notwendigerweise ein “pädagogisches Verhältnis”.² Es geht dabei darum, eine bestimmte Sicht- und Verhaltensweise als führend durchzusetzen. Das kann aber nur gelingen, wenn die Normen und Werte der herrschenden Eliten von den Beherrschten

¹ E. Bloch, Marxistische Propädeutik und nochmals das Studium, in: Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M, 1969, S. 261.

² Vgl. A. Gramsci, Gefängnishefte, Bd. 10/II, § 44, Kritische Gesamtausgabe, Hamburg 1991 S. 1335.

internalisiert und als die ihren wahrgenommen werden. Nicht blosser Zwang erreicht das, aber ein Erziehungssystem, das über eine Vielzahl von "Hegemonialapparaten" Zustimmung und Konformismus schafft. Gramsci denkt dabei keineswegs nur an die Schule. Er versteht vielmehr den bürgerlichen Staat insgesamt als "Erzieher". Dieser hat über Disziplinierungsmassnahmen wie die Prohibition und die Förderung von Freiräumen ausserhalb der unmittelbaren Lohnarbeit (Freizeit und Konsum) eine Neugestaltung der Lebensweise der Arbeiter herbeigeführt, wie sie für das fordistische Produktionsregime notwendig war.

Zu einem ähnlichen Befund gelangt auch Michel Foucault, wenn er in seinen Vorlesungen über Gouvernementalität die staatlichen Machttechniken beschreibt, die in der Neuzeit ausgebildet wurden. Am Beginn dieses Prozesses stand die Frage, wie Untertanen am besten zu führen seien. Haupterrungenschaft der modernen Regierungskunst sind nach Foucault aber Formen der freiwilligen "Selbstregulierung der Regierten". Diesem Rationalisierungsfortschritt ist zu verdanken, dass Fremd- und Selbstbestimmung in vielfacher und verwirrender Weise ineinander überzugehen scheinen. In der heutigen "total pädagogisierten Gesellschaft" (Basil Bernstein) ist Bildung die von niemandem bestrittene Schlüsselkategorie. Weniger klar ist jedoch, was damit jeweils gemeint ist. Ein Empowerment des Individuums, das seinen Handlungsspielraum erweitert, oder eine "Selbstoptimierung von Humanressourcen", die auf Erhalt der "employability" abzielt? Selbstmanagement ist in Beruf und Privatleben gefragt und von Mündigkeit nicht so leicht zu unterscheiden. Rationale Entscheidung im Sinne des herrschenden marktwirtschaftlichen Paradigmas können beide Optionen sein.

Dieselben Ambivalenzen treffen wir in der Entwicklungspolitik an. Bildungsförderung ist, was alle fordern, auch wenn sie die unterschiedlichsten Verständnisse von Entwicklung haben und gegensätzliche Strategien verfolgen: für Basisbewegungen und Regierungen im politischen Süden, aber auch die Regierungen der OECD-Länder und selbst die internationalen Finanzinstitutionen sind Investitionen in die Grundbildung von zentraler Bedeutung. Nicht von ungefähr nimmt dieser Bereich in den von der Staatengemeinschaft im Jahr 2000 formulierten Millenniumszielen breiten Raum ein. Im Einzelnen allerdings sind durchaus signifikante Unterschiede auszumachen, was die Inhalte und die Motive für die jeweiligen Bildungsinitiativen angeht. So setzt etwa die Weltbank seit den 80er Jahren auf eine Bildungsstrategie, die dem Primarschulsektor vorrangige Bedeutung beimisst. Massgebend dafür waren in erster Linie ökonomische Kriterien, namentlich die Humankapitaltheorie, die Investitionen in Ausbildung als einen wesentlichen Faktor für das Generieren von Wirtschaftswachstum ansieht.³ Bei allen Reformbemühungen sind die Bretton Woods-Institutionen grundsätzlich der Ansicht, dass allein über die Förderung von Wirtschaftswachstum die Armut zu überwinden sei.

Einen etwas anderen Ansatz verfolgt die globale Bildungsinitiative "Education for All" (EFA), die auf UNESCO-Konferenzen in Thailand (1990) und Dakar (2000) zurückgeht. Neben einer quantitativen Expansion des Schulwesens, die sich nicht wesentlich von der Weltbankstrategie unterscheidet, vertritt die EFA ein umfassendes Konzept, das auf einem Verständnis von Bildung als Menschenrecht aufbaut und das den Lernbedürfnissen ebenso Rechnung tragen soll wie dem gesellschaftlichen und kulturellen Umfeld.⁴ Auf diesem stärker

³ Vgl. Margarita Langthaler, Die Auswirkungen der Bildungsökonomisierung auf die Entwicklungsländer, in: Österreichische HochschülerInnenschaft u. Paulo Freire Zentrum (Hg.), Ökonomisierung der Bildung, Wien 2005, S. 158.

⁴ Neben Kompetenzen wie Lesen, Schreiben und Rechnen sind Ausdrucksfähigkeit und problemlösendes Denken zentral. Ausserdem sollen Lerninhalte vermittelt werden, die den Menschen helfen, ihre Fähigkeiten zu entfalten, in Würde zu leben und am Entwicklungsprozess teilzuhaben, Entscheidungen zu treffen und ihren Lernprozess fortzusetzen (UNESCO, World Declaration on Education for All and Framework for Action to meet basic learning Needs. Adopted by the World Conference on Education for All. Jomtien,/Thailand, Paris).

menschenrechtlich bestimmten Hintergrund setzt sich die Konferenz von Dakar (2000) für die Gewährleistung des Zugangs zur Bildung namentlich für unterprivilegierte Bevölkerungsgruppen ein. Die Vorschulerziehung soll nach dem Willen der UNESCO-Konferenz besonders für sozial benachteiligte Kinder verbessert, der Zugang zu kostenloser Grundschulbildung von Kindern ethnischer Minderheiten gesichert und die Ungleichheit im Bildungszugang von Mädchen und Jungen beseitigt werden. Auch die berufsbezogene und die ausserschulische Bildung gehören zu den EFA-Zielen. Erfolge hat die Initiative vornehmlich in der Erhöhung der Einschulraten vorzuweisen.⁵

Erziehung stand neben Arbeit und Wohnung zuoberst im Programm, mit dem der ANC für die ersten demokratischen Wahlen Südafrikas antrat. Das entsprach der Rangordnung der Wünsche, die in Meinungsbefragungen festgestellt wurden. Für viele Länder, von Georgien bis Indonesien, Jordanien bis Simbabwe ist, unabhängig von der politischen Ordnung, der Befund ein ähnlicher.⁶ Selbst bei sozial-revolutionären Bewegungen sieht es auf den ersten Blick nicht anders aus. Bildung gehört zu den Hauptzielen der indigenen Revolte der Zapatisten in Süd Mexiko, spielt eine Schlüsselrolle bei der Landlosenbewegung MST in Brasilien, wie sie das auch in der sandinistischen Revolution in Nicaragua tat. Auf den zweiten Blick werden freilich signifikante Unterschiede zwischen einer Bildung von oben und jener von unten sichtbar.

Bildung von unten: die Bewegung der Landlosen in Brasilien

Überall auf der Welt kämpfen soziale Bewegungen für ein Bildungssystem, das allen, auch den Armen, offen steht. Dass sie das Recht auf allgemeine und unentgeltliche Bildung gegen massiven Widerstand durchsetzen müssen, hat mehrere Gründe. Zunächst wurden in vielen postkolonialen Gesellschaften der Staat und seine Institutionen als Eigentum der Eliten betrachtet. Der Zugang aller Schichten zu Bildung gehörte daher lange nicht zu den staatspolitischen Prioritäten dieser Länder. Ein zweiter Grund liegt in der prekären Ausstattung vieler Staaten des Südens. Sie verfügen häufig nicht über ausreichende Steuereinnahmen - die Vermögenden transferieren ihre Gelder häufig in Steueroasen des Nordens. Manche der ärmeren Staaten mussten unter dem Druck von Strukturanpassungsmassnahmen, die ihnen im Rahmen von Umschuldungspolitiken vom Internationalen Währungsfonds auferlegt wurden, ihre Staatsausgaben drastisch reduzieren. Gespart wurde in der Regel nicht bei den Rüstungsausgaben, sondern im Schul- und Gesundheitswesen. Obwohl die Entwicklungs- und Finanzagenturen den Entwicklungsländern empfehlen, eine öffentliche Grundschulbildung zu gewährleisten, führt diese Politik zu einem gegenteiligen Resultat: die ohnehin prekären Löhne der Lehrpersonen werden gesenkt, die Korruption in Schulen steigt und Schulmaterialien werden für die ärmsten Familien unerschwinglich. Dadurch setzt sich insbesondere in afrikanischen Staaten eine verhängnisvolle Abwärtsspirale in Gang: Lehrerinnen und Lehrer wandern aus (teachers drain), und die Qualität des Schulwesens sinkt weiter.

Ein dritter Grund für die Vernachlässigung des Schulwesens ist die Furcht der Eliten vor den Folgen einer allgemeinen Bildung. Die Macht der einen braucht, wie Dietrich Bonhoeffer sagte, die Dummheit der anderen. Auch Bloch weist auf diesen Zusammenhang hin, im Kontext der Studentenrevolte von 1968 gegen Bevormundung und verordnete Fachidiotie: "Die Bringer von Leid, Blut und Tränen werden nicht zuletzt durch Unwissenheit an der Macht erhalten, durch vernebelnde, aber auch durch enge, überredende, nicht überzeugende".⁷

⁵ Vgl. UNESCO, Education for All Global Monitoring Report, Strong Foundations, Paris 2007 und Margarita Langthaler, Zwischen Menschenrecht und Entwicklungsziel. „Bildung für alle“ – Vor einem neuen Paradigmenwechsel in der Bildungszusammenarbeit?, in: eins. Entwicklungspolitik Nr. 5, Frankfurt/M 2007, S. 26ff.

⁶ Vgl. Theodor Hanf, Von der Notwendigkeit der Bildungshilfe und ihrer Stärkung, in: eins. Entwicklungspolitik, Nr. 8/9, Frankfurt/M 2007, S.51.

⁷ E. Bloch, Spielwiese, Fachidiotie, uomo universale, in: Philosophische Aufsätze, I.c., S. 402.

Es ist kein Zufall, dass in Brasilien die Alfabetisierungsprogramme von Paulo Freire politisch umstritten waren und schliesslich durch den Militärputsch von 1964 gestoppt wurden. Wahlberechtigt war damals nur, wer des Lesens und Schreibens kundig war. Alfabetisierung konnte also zu Verschiebungen in der Wählerbasis führen. Hinzu kommt, dass im Falle Freires eine Methode zur Anwendung kam, die nicht auf Domestizierung, Abrichtung und Anpassung an bestehende Machtstrukturen, sondern auf Wahrnehmung und Veränderung der eigenen Lebenssituation ausgerichtet ist. Die „Ausweisung der Herren aus dem Bewusstsein der Unterdrückten“ ist ein zentraler Bestandteil dieses Modells, das auf Bewusstmachung („Conscientização“) setzt. Denn Freire war sich im Klaren: Unterdrückte können ein kritisches Bewusstsein nur entwickeln und sich als ProtagonistInnen ihrer eigenen Geschichte entdecken, wenn sie die Furcht vor der Freiheit überwinden. Solange sich aber in ihren Köpfen die Normen und Werte der Herren eingenistet haben, fürchten sie jede Infragestellung der herrschenden Ordnung. „Die Sicherheit der Konformität mit ihrem Zustand der Unfreiheit ist ihnen lieber als die schöpferische Gemeinschaft, die die Freiheit schafft, ja sogar als das Streben nach Freiheit“.⁸

Bildung als Praxis der Freiheit im Sinne Freires ist also darauf angelegt, dass „die Schuppen von den Augen fallen“. Sie sucht nicht Unwissende mit fremdem Wissen zu füttern, sondern über dialogische Praxis Bewusstseinsprozesse in Gang zu setzen. Ausgangspunkt sind dabei stets die Probleme, die eine Gemeinschaft identifiziert, und die Suche nach Lösungen in Reflexion und Aktion. Lesen lernen heisst also, eine entfremdete Wirklichkeit zu entziffern und sich durch Verstehen der Welt Möglichkeiten ihrer Veränderung zu erschliessen. Auch die Rollenverteilung zwischen Lehrenden und Lernenden verändert sich: indem sich die Lehrenden an der Lebenswirklichkeit und den Bedürfnissen der Lernenden orientieren, werden sie gewissermassen zu Schülern der Schüler. Lernprozesse werden zu gemeinsam verantworteten Projekten der Lehrenden und Lernenden, was Konsequenzen auch für die politische Kultur insgesamt hat. Infragegestellt wird so ein Verständnis von Theorie, das sich zur „Anwendung“ auf Praxis herablässt „wie ein Fürst zum Volk“ oder eine Idee zu ihrer nutzbringenden Verwertung.⁹ In Freires Worten: „Im revolutionären Vorgang, der die Strukturen in radikaler Weise verändert, können nicht die Führer als ihre *Denker* und die Unterdrückten als bloss *Handelnde* definiert werden“¹⁰. Gerade den in Lateinamerika verbreiteten linken Avantgardekonzepten wird damit der Boden entzogen.

Es verwundert nicht, dass diese Pädagogik der Befreiung im staatlichen Bildungssystem Brasiliens nicht wirklich Fuss fassen konnte. Ihre Wirkung konnte sie vorwiegend in sozialen Bewegungen entfalten, in den selbstverwalteten afrobrasilianischen Gemeinschaftsschulen etwa oder in den parastaatlichen Schulen des MST. Die „Bewegung der Landarbeiter ohne Boden“ (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, kurz: MST) wurde 1984, bald nach Ende der brasilianischen Militärdiktatur, als Antwort auf die ungelöste Frage der Landverteilung gegründet. Mit rund 1,5 Millionen Mitgliedern ist sie heute die stärkste soziale Bewegung Lateinamerikas. In Brasilien ist sie in 23 der 27 Bundesstaaten präsent.

Seit 1985 besetzt der MST ungenutztes Land von Grossgrundbesitzern, um dadurch Druck auf die Agrarreformbehörde zu machen, die nach der brasilianischen Verfassung unproduktiven Boden an Landlose zu übergeben hat. Auf diesen Ländereien werden von der Bewegung zunächst so genannte acampamentos errichtet. Bei der Errichtung dieser Hütten- oder Zeltlager wird stets darauf geachtet, dass auch Räume für eine provisorische Schule vorhanden sind. Der Unterricht erfolgt in den acampamentos, aber auch in den legalisierten Siedlungen, den assentamentos, durch MST-eigene Lehrpersonen. Denn die Bewegung hat schon früh eine eigene Lehreraus- und Fortbildung aufgebaut, die den pädagogischen Prinzipien Freires, aber auch anderer Reformpädagogen folgt. Neben weiterführenden

⁸ P. Freire, Pädagogik der Unterdrückten, Stuttgart 1971, S. 25 u. 42.

⁹ E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt/M 1959, S. 312.

¹⁰ P. Freire, l.c., S. 144.

Schulen verfügt der MST auch über landwirtschaftliche Schulen und seit neuestem auch eine eigene Universität. Ein Bedarf dafür ist vorhanden. Denn bis heute hat der MST durch seine Aktionen für über 400'000 Familien offizielle Landtitel in mehr als 2000 assentamentos erreicht. Etwa eben so viele Familien warten noch auf die Anerkennung ihrer Ansprüche.

Frauen spielen in der Landlosenbewegung eine aktive Rolle, namentlich in der Phase der Landbesetzungen. Allerdings geht ihr Einfluss und ihre Beteiligung zurück, sobald sich die Lebensverhältnisse normalisieren. Traditionelle Rollenmuster kommen dann wieder zum Vorschein. Daher ermutigt der MST seit einigen Jahren Frauen zur Weiterbildung und Einforderung ihrer Rechte. An allen Bildungsveranstaltungen sollen mindestens 50 Prozent Frauen teilnehmen. Bei Kursen und Veranstaltungen wird eine Kinderbetreuung organisiert. Dadurch ist der Frauenanteil in den Leitungsstrukturen der Bewegung erheblich gestiegen.

Das Engagement der brasilianischen Landlosenbewegung auf dem Gebiet der Bildung ist eine Antwort auf die Defizite des staatlichen Schulsystems. Denn dieses ist in marginalisierten Gebieten qualitativ sehr schlecht und auf die Bedürfnisse der Landbevölkerung nicht abgestimmt. Vor allem aber praktizieren die staatlichen Schulen in den Augen des MST noch immer eine Art "kultureller Invasion", wie Freire sie angeprangert hat: "Sie drängen ihre Sicht der Welt denen auf, bei denen sie eindringen, und blockieren die Kreativität der Überfallenen, indem sie ihre Ausdrucksmöglichkeiten lahmlegen".¹¹ Dem begegnete der MST mit der Ausbildung von Lehrpersonen, die aus den eigenen Reihen hervorgegangen und dieselben Erfahrungen des Ausschlusses und des Kampfs um Land und Anerkennung gemacht haben. In vielen Fällen allerdings ergibt sich die Notwendigkeit, eigene Schulen aufzubauen, schlicht aus der Tatsache, dass die Siedlungen der Landlosen weitab von bestehenden Dörfern oder Kleinstädten gelegen sind.

Eine Basisinitiative im Norden Nicaraguas

Ein anderes Beispiel für eine selbstorganisierte Bildungsinitiative von Landarbeitergruppen habe ich im Norden Nicaraguas, im Grenzgebiet zu Honduras kennengelernt. Bis zum Sturz der Somoza-Diktatur 1979 war die Region eine der ärmsten und am meisten vernachlässigten des Landes. Die Campesinos und Campesinas lebten von Subsistenzlandwirtschaft und waren, da sie kaum Land besaßen, gezwungen, als Tagelöhner auf den Baumwoll- und Zuckerrohrfarmen der Grossgrundbesitzer zu arbeiten. Im Zuge der Landreform, die die Sandinisten nach der Revolution einleiteten, erhielten sie Land. Die vorher isoliert von einander lebenden Bauernfamilien mussten lernen, sich in Kooperativen zu organisieren, denn das war anfangs eine Bedingung für die Zuteilung von Boden. Dieser Zwang zur Zusammenarbeit bereitete vielen Probleme und belastete die Landreform mit zusätzlichen Spannungen.

Anders hingegen verhält es sich mit der Bildung, die mit den Sandinisten Einzug hielt. Zum ersten Mal wurden in der Region Schulen und eine minimale Gesundheitsversorgung aufgebaut, und viele Erwachsene erhielten im Rahmen der Alfabetisierungskampagne Gelegenheit, lesen und schreiben zu lernen. "Das war für uns wie ein Licht in der Finsternis", erinnert sich einer der Campesinos Jahre danach. Wie es sich später zeigte, war die in der kurzen Zeit von fünf Monaten unter Einsatz rund hunderttausend Freiwilligen im ganzen Land durchgeführte Alfabetisierungskampagne letztendlich nicht so nachhaltig, wie erhofft.¹²

Im nördlichen Teil der Departamente León und Chinandega hingegen hat sie einer Bildungsinitiative zu neuem Schwung verholfen, deren Anfänge bis ins Jahr 1972 zurückreichen. Damals entstanden unter dem Einfluss von Ordensleuten, die vom II. Vatikanischen Konzil und der Theologie der Befreiung inspiriert waren, dort erste Basisgemeinden. Da es auf dem Land nur ganz wenige Priester gab, wurden sie von Wort-

¹¹ P. Freire, l.c., S. 179.

¹² Der Analfabetismus wurde damals von etwa 50 oder 60 auf 12 Prozent gesenkt. Heute beträgt die Analfabetenrate in Nicaragua wieder rund 30 Prozent.

Gottes-Verantwortlichen ("Delegados de la palabra") geleitet, Bauern und Bäuerinnen, die einen – nicht auf das Religiöse beschränkten - Gemeindeaufbau in Gang setzten. Wie andernorts auch, begannen die neu entstandenen Basisgemeinden anhand biblischer Texte ihre Probleme zu entdecken und zu reflektieren. Sie fingen an, nach den Ursachen ihrer Armut zu forschen und die höchst ungleichen Landbesitzstrukturen zu hinterfragen. Als ihnen ein Pfarrer weismachen wollte, diese seien gottgegeben, wollten einige der Bauern das durch eigene Bibellektüre überprüfen. Da ihnen das schwer fiel, organisierten sie erste Alfabetisierungskurse, die an geheimen Orten durchgeführt wurden. Denn solche Aktivitäten wurden von Somozas Nationalgarde als subversiv eingestuft und unterdrückt.

Nicht wenige der "Delegados de la palabra" wurden von Somozas Schergen ermordet. Doch die Verfolgung stärkte die Bewegung und führte dazu, dass immer mehr junge Leute sich dem Widerstand gegen die Diktatur anschlossen. 1978 wurde, um den Zusammenhalt der verstreuten Basisgemeinden zu stärken, der "Bloque intercomunitario Pro Bienestar Cristiano" gegründet, ein Verbund von gegen 80 Gemeinden, die sich aus christlicher Motivation für die umfassende Verbesserung ihrer Lebenssituation und das Gemeinwohl einsetzen.

Nach der Revolution konnte der "Bloque" mit Unterstützung aus dem Ausland eine Reihe von Projekten realisieren. Dazu gehörten der Bau von Landschulen, die Einrichtung von Gesundheitszentren und die Verbesserung der Trinkwasserversorgung. Gleichzeitig machte die Organisation aber eine schwere Krise durch: es fehlten ihr Aktivistinnen und Aktivisten. Manche der "Delegados de la palabra" hatten neue Aufgaben als Lehrerinnen oder Bürgermeister übernommen, andere eine Funktion in einer der sandinistischen Organisationen. Ausserdem waren vor allem in der Nähe der honduranischen Grenze viele aktive Gemeindeglieder in Hinterhalte geraten und von den US-Söldnern der Contra umgebracht, darunter auch ein Schweizer Mitarbeiter des "Bloque", der Landwirt Maurice Demierre. So entstand die Idee, in breiterem Umfang Bildungskurse durchzuführen, aus denen neue Gemeindeleiterinnen, Gesundheits- und Bildungsverantwortliche hervorgehen könnten. Daraus resultierte ein Erwachsenenbildungsprogramm, in dem mit der Zeit alle Probleme zur Sprache gebracht wurden, welche die Campesinos und Campesinas bewegen. Das Spektrum der Themen reicht von Fragen der Landwirtschaft, der Ökologie und des Landbesitzes über Gewalt in der Familie, Machismo, Alkoholismus bis hin zu Konflikten mit der katholischen Amtskirche, Konflikt- und Verfolgungssituationen in der Bibel und der Invasion nordamerikanischer Sekten.

Verantwortlich für die Kurse sind Personen, die aus dem Kreis der "Bloque"-Gemeinden kommen. Zudem gilt: Wer an einem Kurs teilnimmt, verpflichtet sich dazu, das Gelernte im eigenen Dorf weiterzugeben. Nur selten werden einmal auswärtige Fachleute beigezogen. In diesem Sinne kann die Bildungsarbeit des "Bloque" als Modell einer selbstorganisierten Erwachsenenbildung gelten, die ganz von Bäuerinnen und Bauern getragen wird. Bemerkenswert daran ist, dass sie dank kollektivem Handeln mit den Entwertungserfahrungen brechen konnten, die sie aus jahrzehntelanger Subalternität mitbrachten: sie haben die Furcht vor der Freiheit verlernt und treten, gerade auch der oligarchieverhafteten katholischen Kirche gegenüber, selbstbewusst auf.

Auch dieses Beispiel spiegelt die prekäre Lage wieder, in der sich das staatlich organisierte Bildungswesen befindet. Zugleich macht es deutlich, wie die Absenz oder die Hegemoniekrise mächtiger Akteure – seien es Staat, Kirche oder Wirtschaft -- Basisorganisationen Spielräume eröffnen können, die sie unter normalen Umständen so nicht hätten. Ein letztes Beispiel wiederum aus Lateinamerika mag dies noch einmal veranschaulichen.

Wind von unten, aus Chiapas

Selbstorganisation und Selbstbestimmung sind ebenfalls Schlüsselkategorien für die Rebellion, die 1994 die mexikanische Öffentlichkeit überraschte. Nicht nur das Heer wurde überrumpelt, als im Januar dieses Jahres einige Tausend schlecht bewaffnete Kämpferinnen und Kämpfer der "Zapatistischen Armee der nationalen Befreiung" (EZLN) die Hauptorte des südlichen Bundesstaates Chiapas besetzten. Der Aufstand liess auch aus anderen Gründen aufhorchen.

Es handelte sich nicht bloss um ein weiteres Aufflackern bäuerlichen Widerstands gegen die Latifundisten der Region – die Oligarchie der zwanzig Familien von Chiapas – oder ein Aufbegehren gegen die seit der mexikanischen Revolution in den Händen der PRI (der Institutionellen Revolutionären Partei) konzentrierte Staatsmacht. Nein, erhoben hatten sich die Indigenen. Völker, die in den Augen vieler im Grunde ins Geschichtsbuch gehören und ebenso der Prähistorie zugerechnet werden wie die Kulturdenkmäler, die ihre Vorfahren dem nationalen Erbe hinterlassen haben. Die lebenden Nachfahren dieser glorreichen Vergangenheit waren weitgehend zu stummen Studienobjekten der Anthropologen oder Adressaten einer staatlichen Indianerbürokratie – des nationalen indigenistischen Instituts - geworden.

Genau sie haben sich selber dem Vergessen entrissen und mit dem Ruf "Nie mehr ein Mexiko ohne uns" die politische Bühne des Landes erobert. Was wörtlich zu verstehen ist: nach einem spektakulären "Marsch für die indigene Würde", der sie auf einer 2000 km langen Route durch zwölf Bundesstaaten nach Mexiko-Stadt führte, traten die Comandantes der Zapatistas im März 2001 auf dem Zócalo, dem Hauptplatz der Hauptstadt auf und konnten hernach im Parlament und vor laufenden Fernsehkameras ihre Forderungen vortragen. Hauptsprecherin war, anders als erwartet, nicht der Subcomandante Marcos, der Sprecher der EZLN, sondern Comandanta Esther. Ihre Worte haben einen grossen Eindruck hinterlassen: "Mein Name ist Esther, aber das ist jetzt nicht wichtig. Ich bin eine Zapatistin, aber auch das ist in diesem Augenblick unwichtig. Ich bin eine indigene Frau. Und das ist das einzige, was zählt im Moment".

„Wir haben die Indios entdeckt. Vor dem Aufstand waren sie nur ein Thema für Historiker und Anthropologen“, gestand ein Politikwissenschaftler ein.¹³ Doch die Zapatistas haben nicht nur die "Kultur des Schweigens" (Freire) beendet und das Bild der Indios in Mexiko zertrümmert. Sie haben auch andere Konzepte und Bilder erschüttert. Kann es denn eine revolutionäre Bewegung geben, die nicht die Macht anstrebt? Eine Armee, die mit Worten kämpft, die nach ein paar Tagen des Kriegs dazu übergeht, die Waffen des zivilen Ungehorsam und gewaltlosen Widerstands einzusetzen? Eine lokale Gruppierung, die eine andere Welt anstrebt? Eine "ungleichzeitige", in der Mayakultur verwurzelte Bewegung, die sich nicht scheut vor "gleichzeitigen" Ideen und Debatten, Medien und Technologien? "Sie hinterfragen mit dem, was sie sagen und tun, die gegenwärtige Gesellschaft in jeder Hinsicht", sagt Gustavo Esteva, "erschüttern ihr ökonomisches Gerüst (den Kapitalismus) wie auch ihre politischen Institutionen, den Nationalstaat und die formal-repräsentative Demokratie".¹⁴

Die Rebellen sind zwar Tseltales, Tzotziles, Choles oder Angehörige anderer Mayavölker Südmexikos, doch können sie nicht einfach als ethnische Bewegung bezeichnet werden. Sie tragen „nationale Befreiung“ im Namen, lassen sich jedoch in kein Schema national-revolutionärer Bewegungen fügen. Autonomie wollen sie aufbauen, verstehen sich aber keineswegs als Autonomisten, streben keinen Separatismus, sondern eine andere

¹³ Octavio Rodríguez Araujo, *Mi paso por el zapatismo*, México D.F. 2005, S. 52.

¹⁴ Vgl. Gustavo Esteva, *Celebration of Zapatismo*, in: Corinne Kumar (Hg.), *Asking we walk. The south as new political imaginary*, Bd. 2, Bangalore 2007, S. 391. Zur Ungleichzeitigkeit des Zapatismo vgl. B. Dietschy, *Ohne Ungleichzeitigkeit keine Zukunft. Indigene Versuche, eine andere mögliche Welt zu bauen*, in: *VorSchein H.* 27/28, Nürnberg 2006.

Gesellschaft und eine andere Art von Politik an. Guerrilla sind sie nicht, und eine politische Ideologie oder ein Parteiprogramm sucht man vergebens - die Zapatisten sprengen die Muster politischer Klassifikationen. Der Grund liegt wohl in erster Linie darin, dass das Projekt des Zapatismus aus einer Folge von Lernprozessen besteht.

Es begann im November 1983, als eine Handvoll Studenten in der Weise Che Guevaras im Urwald von Chiapas Fuss fassen wollten. Ihr Versuch, die indigenen Bauern mit marxistisch-leninistischen Ideen zu infiltrieren, scheiterte kläglich. Doch er entpuppte sich als Beginn eines interkulturellen Lernprozesses, auch zwischen den verschiedenen Sprach- und Volksgruppen, die auf der Suche nach Land und Überlebenschancen vom Hochland ins Tiefland von Chiapas einsickerten. Die Notwendigkeit, in den neu sich formierenden Gemeinschaften sich zu verständigen, hat den zapatistischen Weg geprägt: dass sie „fragend voranschreitet“, charakterisiert die Bewegung wohl am besten und lässt auch die Irritationen verstehen, die sie allerorts auslöst.

Das enorme Echo, das der Aufstand 1994 in der Öffentlichkeit ausgelöst hat, veränderte ihn von Grund auf. Es führte dazu, dass das zapatistische Heer dem Drängen der Zivilgesellschaft nachkam und einen politischen Weg einschlug. Auch auf Verhandlungen mit der Staatsmacht, wie sie Bischof Samuel Ruiz und andere Vermittler vorschlugen, ging die EZLN ein. 1996 mündeten diese in einem ersten Abkommen über indigene Rechte und Kultur. Von Seiten der Bundesregierung jedoch wurde das Abkommen nicht umgesetzt. Daher gingen die Zapatistas daran, autonome Gemeinden und Landkreise zu organisieren. Obwohl von der mexikanischen Armee eingekreist und von paramilitärischen Attacken bedroht, arbeiteten sie während zehn Jahren daran, wirtschaftliche und politische Strukturen der Selbstverwaltung aufzubauen. Trotz interner und externer Schwierigkeiten und ohne jegliche Regierungshilfe gelang es ihnen in dieser Zeit, eine eigene Gesundheitsversorgung, ein selbstorganisiertes Bildungswesen und landwirtschaftliche Selbstversorgung aufzubauen und Produkte wie Kaffee über Strukturen des fairen Handels zu vermarkten.

Eine weitere Neuorientierung wurde 2003 eingeleitet. Im August dieses Jahres wurden fünf „Caracoles“ („Schneckenhäuser“) eröffnet, Versammlungsorte für die fünf aufständischen Regionen, in denen sich neben Läden und Werkstätten, Schulen und kleinen Spitälern auch Kultureinrichtungen und Sportplätze befinden. Vor allem aber sollen diese Orte den „Räten der guten Regierung“ als Sitz dienen. Deren Aufgabe ist es einerseits, für eine ausgewogene Entwicklung der autonomen Gemeinden und Landbezirke besorgt zu sein, Ressourcen gerecht zu verteilen und Konflikte zu schlichten. Andererseits fungieren sie auch als Drehscheiben für Aussenkontakte, sei es mit der nationalen oder internationalen Zivilgesellschaft oder auch mit andern Behörden.

In den „Juntas de Buen Gobierno“ geht es nicht zuletzt darum, „gutes Regieren“ zu lernen und weiterzuentwickeln. Daher wechseln sich mehrere gewählte Belegschaften innerhalb eines Rates in einem regelmässigen und raschen Turnus ab: möglichst viele Männer und Frauen der autonomen Basen sollen am Regierungsgeschäft beteiligt werden können, und zwar unabhängig von ihrer Vorbildung. Das nötige Wissen sollen sie durch ihre Praxis erwerben können. Erleichtert wird dies dadurch, dass kollektive Formen der Verständigung und der Konsensfindung einen breiten Platz einnehmen. Es wird dabei in der Regel so lange beraten, bis eine für alle angemessene Lösung gefunden ist. So praktizierte Demokratie ist aufwändig: alle Mitglieder von Dorfgemeinschaften, selbst solche, die nicht selber einer autonomen Gemeinde angehören, sind befugt, mit Anliegen oder Problemen, die sie betreffen, an den Rat zu gelangen.

Nicht die effizienteste Verwaltung wird also angestrebt, sondern eine, die dem Prinzip des „gehorchend Führens“ („mandar obedeciendo“) entspricht. Susan Street sieht darin die

Artikulation einer spezifisch indigenen Version der „Volkssouveränität“.¹⁵ Sie legt grossen Wert auf die Transparenz und Rechenschaftspflicht von Regierenden und ihre Rückbindung an den Dialog in der Gemeinschaft. In dieser Zuspitzung zielt „gutes Regieren“ natürlich auch auf eine Veränderung des Verhältnisses von Regierenden und Regierten ab, wie es in der vertikalen Ausprägung der mexikanischen Staatsform - auch nach der Ablösung der PRI – noch immer dominiert. Denn die Zapatistas haben sich keineswegs ins Schneckenhäus zurückgezogen. Sie verstehen, im Gegenteil, ihre praktizierte Selbstregierung als Experimentierfeld für eine andere Demokratie.

Allerdings, ein Rezept, das überall anzuwenden wäre, haben die Zapatistas damit nicht anzubieten. Im Gegenteil: „Folgt nicht einfach unserem Beispiel!“, lautet ihre Aufforderung an andere Bewegungen. Denn sie sind überzeugt, dass zu einer „Welt, in der alle Welten Platz haben“, nur der Respekt vor der Andersheit der Andern hinführen kann. Unmöglich sei eine andere Gesellschaft, ein anderer Nationalstaat dadurch zu erreichen, dass man die Vorherrschaft erringe, meinte Subcomandante Marcos in einem Gespräch mit Gabriel García Márquez. Es braucht ein dialogisches „Multiversum“ gesellschaftlicher Entwürfe, Modelle und Praxen, um wirklich alle teilhaben zu lassen. Heranwachsen kann es nur von unten, in Lern- und Auseinandersetzungsprozessen, nicht verordnet von oben.

In diesem Sinne bleibt die „Orthopädie des aufrechter Gangs“ stets eine Subversion, ein Überschreiten gesetzter Grenzen und herrschender Normen, genauso wie die Würde, die sie herstellt. Die Zapatistas sagen es so: „Würde ist das Heimatland ohne Nationalität, der Regenbogen, der gleichzeitig Brücke ist, das Flüstern des Herzens, gleich welches Blut in ihm fliesst, diese rebellische Unbotmässigkeit, die sich über Grenzen, Zollbeamte und Kriege lustig macht“.

EB Jahrbuch 2007

¹⁵ Vgl. Susan Street, La palabra verdadera (das wahre Wort) des chiapanekischen Zapatismus. Einige emanzipatorische Ideen zur Demokratie, in: Ulrich Brand und Ana Esther Cecena (Hg.): Reflexionen einer Rebellion. "Chiapas" und ein anderes Politikverständnis, Münster 1999.

Impressionen von der OeME-Herbsttagung

Thierry Kleiner

Fotoseite

Foto Nr. 3 (Hochformat) Bürenpark

Foto Nr. 2 (Publikum in Kirche)

Fotoseite

Foto Nr. 4

Foto Nr. 5 Schlussfeier

Alltägliche Erfahrungen Gottesbegegnungen Tag für Tag

Regula Grünenfelder

Artikel erschienen in: *Bibel und Kirche* 1/2008; Seiten 28-31

Biblische Erzählungen von Gottesbegegnungen als aussergewöhnliche, herausragende Ereignisse prägen sich ein. Doch daneben stehen Texte von ganz alltäglichen Erfahrungen, die Gottes Gegenwart nur ahnen lassen. Das gilt für Jesu Gleichnisse, die den Alltag aufgreifen, ebenso wie für den gelebten Alltag seiner Jünger und Jüngerinnen.

Der Alltag, das gewöhnliche Leben, bildet die Basis für die besonderen Tage, die Fest- und Feiertage, die Trauer- und Katastrophentage. So wenig es ohne Alltags Feiertage gibt, so wenig ist es umgekehrt möglich, ohne besondere Zeiten vom Alltag zu sprechen.

Alltage sind Anpassungsleistungen an gesellschaftliche und persönliche Gegebenheiten, Zuschreibungen und Veränderungen wie Herkunft, Geschlecht, Kinder, Älterwerden. In Kriegen werden Verhungern, Sterben, Töten, Vergewaltigen und vergewaltigt werden zu alltäglichen Ereignissen und Erfahrungen: Kriegsalltag.

Gott gehört nicht selbstverständlich zum Alltag. Die Verpflichtungen und Geschäftigkeiten der Alltage sind plausibel ohne Gott. Wer heute im Alltag Gott finden will akzeptiert die alltäglichen Anpassungsleistungen nicht einfach als Horizont des Lebens, sondern stellt sie in eine Beziehung, in der sie Bedeutung und Konturen erhalten: Gnade, Gerechtigkeit und Frieden.

Im Alltag bildet sich die Person und die Gemeinschaft: Was sie am Dienstag wünscht und am Donnerstag immer noch erwartet, formt sie. Ist es immer Verschiedenes, so wird sich dies in ihrer Haltung ausdrücken. Ist es immer das Gleiche, wird ihr diese Hoffnung am Gesicht abzulesen sein.

Alltag im Neuen Testament

Im Neuen Testament zeigen sich Spuren verschiedener Alltage der damaligen Zeit: Der Alltag, in den die Gegenwart Jesu einbricht, der Alltag der Jesusgemeinschaft und jener der frühen Kirche.

Die Jesusgemeinschaft findet Alltage vor: Sie begegnet den zahllosen Kranken und Armen eines römischen Kampfgebietes, es wird gegessen und getrunken, Kinder werden auf dem Schoss gehalten oder zurückgewiesen. Jesus erzählt von der Frau, die Teig knetet, vom Hirten, der ein Schaf verliert, von den Tagelöhnern, die niemand einstellen will. Es ist der Alltag der damaligen Menschen, der durch die Geschichten und Erzählungen hindurch scheint.

Die Botschaft vom Reich Gottes, so die Evangelien, bricht diesen Alltag auf: Kranke werden gesund, Dämonen fliehen, kleine Leute sättigen sich an Zuwendung und Brot. Die Menschen sind in die Entscheidung gerufen, sehr besondere Dinge zu tun: Sie sollen die andere

Wange hinhalten, wenn sie geschlagen werden. Sie sollen - in einem Alltag voll real existierender Kreuze - ihr Kreuz auf sich nehmen. Sie sollen arglos sein wie die Tauben und schlau wie die Schlangen. Sie sollen sich in der alltäglichen Ungerechtigkeit und Not freuen.

In den kanonischen und ausserkanonischen Evangelien lassen sich Alltagserfahrungen der Jesusgemeinschaft ahnen. Dazu gehören auch Konflikte. Ein Konflikt zeigt sich in der Anerkennung und noch stärker in der Umsetzung der Gleichheit aller und der Umkehrung gewohnter Privilegien. Auch in der Jesusgemeinschaft wird um die Rangordnung gestritten (Mk 9,33-37), und es zeigen sich Schwierigkeiten, Frauen in ihrer Nähe zu Jesus und in ihrer Mission anzuerkennen. Letzteres spiegelt nicht nur das ausserkanonische Evangelium der Maria, sondern auch die kanonischen Evangelien, die Schwierigkeiten haben, Frauen nicht allein als Zaungäste, sondern deutlich als Jüngerinnen auf dem Weg zu zeichnen.

Die Apostelgeschichte und die Briefe beschäftigen sich mit dem Alltag der ersten christlichen Gemeinden, wie er ist, und vor allem: wie er sein sollte. Die Gütergemeinschaft und der erste Sündenfall, der tödlich geahndet wird (Apg 4,32; 5,1-11), legen von der Vision und dem Ideal Zeugnis ab. Dass es in der frühen Kirche auch sehr unterschiedliche Auffassungen darüber gab, wie die Botschaft des Auferstandenen im Alltag gelebt werden soll, zeigt sich an manchen Widersprüchen und Brüchen. So ist der Imperativ *"Frauen sollen in der Gemeinde schweigen"* (1 Kor 14,34) nur sinnvoll, wenn Frauen damals in den Gemeinden gelehrt und öffentliche gesprochen haben.

In der Johannes-Apokalypse und verwandten Passagen anderer neutestamentlicher Bücher kommt der Alltag an sein Ende. Apokalyptische Texte lassen die dünne Kruste von Normalität und Anpassung brechen. Bilder von grossen Tieren und schrecklich geheimnisvollen kosmischen Abläufen zeigen das zum Alltag gewordene Unmenschliche. Die normale Erzählsprache ist dazu nicht in der Lage.

Alle neutestamentlichen Schriften sind motiviert und durchdrungen von Ostern, von der Einladung, Auferstehung des Fleisches, jetzt, unter allen Umständen, in allen verschiedenen Alltags, zu leben.

Ich möchte vier Aspekte beleuchten, die mir in den Schriften entgegenkommen und für unsere heutige, westliche Frage wichtig erscheinen: Gott in äusseren Formen und in der inneren Wahrheit, in Geschichten, in der Offenheit für das Ende des Alltags, und in der Gestaltung des Alltags als Auferstandene.

Alltäglich tun

Fulbert Steffensky beschreibt und ehrt in seinem Buch "Schwarzbrot-Spiritualität" die alltägliche religiöse Geste. Das Vaterunser beten oder einen Psalm, ein Lied singen, still sein. Diese Geste mag langweilig scheinen, unoriginell und kann nicht alltäglich von ganzem Herzen kommen. Sie wirkt durch die Wiederholung. Sie formt die Gestalt der Übenden, richtet ihre Kräfte aus, weil sie die grossen Wünsche benennt: Reich Gottes jetzt, Brot für alle, Gerechtigkeit und Frieden, Gnade.

Die Jesusgemeinschaft verstand sich auf diese Wiederholungen. Die Jünger und Jüngerinnen wollten ein Alltagsgebet und bekamen das Vaterunser. Sie hielten den Schabbat und die religiösen Speisegebote. Sie konnten Gebote brechen, weil sie Gebote hielten. Deren Übertretung geschah nicht immer aus tief spirituellen Gründen, sondern einfach, weil die Jünger Hunger hatten oder nachlässig waren, als sie sich vor dem Essen nicht die Hände wuschen (Mk 7,2).

Auf dieser Basis sind typische Auseinandersetzungen verständlich: Fromme unterschiedlicher Couleur bringen Jesus in eine Situation, in der er sein Verhältnis zu den Gesten seiner religiösen Tradition zu erkennen geben soll. Jesus nimmt die Herausforderung an, gibt Aus-

kunft oder heilt und deutet sein Tun (Mk 7,1-16). Dies macht die Frommen jeweils sprachlos. Ich lese diese Sprachlosigkeit als Betroffenheit. Sie haben mit dem provoziert, was sie selbst zutiefst beschäftigt: Wie kann die äussere Form der Tradition und des Gesetzes mit der inneren Wahrheit der Tora übereinstimmen? Diese Sprachlosigkeit ist schön. Die Frommen überspielen sie nicht und verteidigen sich nicht. In diesem unbequemen Moment liegt eine Chance, in der äusseren Geste lebendig zu bleiben: Wie sich die Frommen wohl nach dem Gespräch die Hände gewaschen, gegessen, gebetet haben?

Gott im Alltag finden bedeutet, mit religiösen Gesten zu leben. Und zu sehen, wie verzweckt und abgegriffen sie zuweilen sind. Mit diesem Blick kann die Bitte um das tägliche Brot oder die Vergebungsbitte des Vaterunsers wieder zu Herzen gehen.

Alltäglich schön

Jesus ist nach dem Zeugnis der Evangelien ein begnadeter Geschichtenerzähler. Auch die Evangelisten, beziehungsweise die Erzählgemeinschaften, die die Evangelien geformt haben, verstanden sich aufs Erzählen.

Dabei stehen nicht nur aussergewöhnliche Ereignisse im Mittelpunkt. Alltägliche Begebenheiten werden zum Ort der Gottesbegegnung. Ohne Feind, Heulen und Zähneknirschen kommen das Gleichnis vom Sauerteig, das Gleichnis von den Vögeln im Baum und jenes vom gefundenen Schaf aus. Es sind Gleichnisse vom Reich Gottes. Dieses wirkt von selbst. Bietet Platz für alle; für alle ist gesorgt. Andere Geschichten erzählen von der Notwendigkeit und Dramatik, eine Entscheidung zu treffen für das Himmelreich oder für die Nächsten. Es gibt Arbeit und Verlierer, Verliererinnen. Feinde tauchen auf. Das Reich Gottes geht nicht an der Realität von Arbeit, von Hunger und Gewalt vorbei. Es ist parteiisch für die Letzten.

Gott lässt sich bis heute in den Geschichten finden, denen ich erlaube, mein Leben zu prägen. Sie laden zur Identifikation ein: Was geschieht, wenn einer vertraut und dahin zurückkehrt, wo er geliebt ist wie der verlorene Sohn? Was wäre, wenn ich dies tun würde? Was wäre, wenn ich glaubte, dass für alle genug Brot ist? Was wäre, wenn ich den Mantelzipfel packte, weil ich tief in meiner Seele oder in meiner Gebärmutter weiss, dass mich diese Geste heilt? Die Geschichten laden darüber hinaus zur Veränderung ein: Die Geschichten wurden schon im Entstehungsprozess ergänzt und verändert. Neue Lebenssituationen ergeben neue Fragen, und gute Geschichten verkräften dies. Sie erhalten neue Pointen.

Eine besonders schöne Geschichte erzählt die Apostelgeschichte zu Pfingsten. Alle hören die Frohe Botschaft in ihrer eigenen Sprache, ihrem eigenen Dialekt (Apg 2,1-47). Die Botschaft passt in jedes Ohr und zu jedem Menschen. Petrus und die Seinen müssen im Tausch mit der Frohbotschaft von den anderen nicht verlangen, so zu werden wie sie selbst gern wären. Schön ist die Geschichte in ihrer Grosszügigkeit. Menschen unterschiedlicher Sprache, Dialekte und Herkünfte (und wir können weiter denken), unterschiedlicher Lebenshaltungen, Geschlechter, Alter, Hautfarbe, sexueller Orientierung.... finden Gott in ihrem eigenen Alltag. Wie vielfältig und konkret sich Gott selbst findet!

Gott im Alltag finden bedeutet nicht, im Auf und Ab aller möglicher Ahnungen und Gefühle, Gottesahnungen herauszufiltern. Es bedeutet, mit Geschichten zu leben, die das viele Mögliche und Unmögliche in und um uns ausrichten und gestalten. Geschichten vom Reich Gottes, in dem alle Platz haben, und von Kirchenmenschen, die so sprechen, dass Menschen sie in ihre eigene Gestalt hinein hören, schärfen den Sinn für die alltägliche Schönheit Gottes und des Lebens.

Alltäglich jetzt

Der Alltag ist in den Evangelien auch der Ort unerbittlicher Unterscheidung. Zwei arbeiten auf dem Feld, einer kommt mit, der andere nicht. Zwei schlafen in einem Bett, eine/r wird

mitgenommen, der und die andere bleiben zurück. Freundinnen und Familienangehörige verraten sich (Mk 13).

Daneben gibt es den schrecklichen Alltag in auswegloser Situation von Folter, Krieg, Armut, Arbeitslosigkeit, Erniedrigung und Depression. Die dünne Kruste des Alltags trägt nicht mehr. Die jüdische Tradition ermöglicht solchen Blick in den Abgrund, weil niemand ganz allein ist: Der Miriambrunnen spendet Wasser, wenn Menschen äusserlich und innerlich vertrocknen. Elija ist da, wo niemand mehr sorgt. Der Messias kommt, um das ganze Volk aus der Not von Unterdrückung und Verzweiflung zu retten.

Die Realität des Unrechts, lokal und global, weist jede Zeit als apokalyptische Zeit aus. Jeder Alltag ist eine dünne Kruste. Selbst über Qual und Folter kann scheinbar normaler Alltag liegen: In Auschwitz gab es einen Alltag, wie Bilder eines normalen, lustigen Betriebsausflugs des KZ-Personals zeigen. Alltag als reine Anpassungsleistung an innere und äussere Gegebenheiten lässt Mittäterschaft an strukturellem Unrecht und kriegsfördernden Kräften nicht nur zu, sondern lässt sie als notwendig erscheinen. Ein Alltagsverständnis, das diese Realität nicht ausblendet, verlangt deshalb nach einem Horizont, nach Erfahrungen, Bildern und Worten, die das Monströse und darüber hinaus Heilung und Erlösung umfassen.

Es gibt Erfahrungen, dass sich Enge und Gewalt wandelt, dass der Tod nicht das letzte Wort hat. Sie wahrzunehmen ist ein Geschenk. Alltagsarbeit in diesem Zusammenhang bedeutet, diese Erfahrungen und Geschichten lebendig zu halten und sich die Verwirrung zu leisten, unter die Kruste zu schauen. Dies fordert Mut und Verschwendung: die Talente dürfen nicht vergraben, sondern müssen eingesetzt werden.

Diese apokalyptische Dringlichkeit und alltägliche Auseinandersetzungen um Händewaschen und Essen bilden keinen Widerspruch. Sie bedingen einander. Auch (oder gerade) im Krieg oder anderen Situationen, in denen die Ordnung einbricht, brauchen Menschen Formen, sich zu vergewissern, dass sie am Leben und dass sie Menschen sind.

Wenn jetzt Not ist, dann soll dieser unerträgliche Alltag zu Ende sein! Käthe Kollwitz war eine Künstlerin der apokalyptischen Geste, die nicht resignierend wegschaut oder geil hinschaut, sondern diese Grenze und die Leidenden von Herzen wahrnimmt. Sie hat die Not gezeichnet, um mit ihrer Kunst dem Schrecken ein Ende zu setzen: Nie wieder Krieg!

Alltäglich auferstehen

Alltägliche Gesten, Geschichten, Erfahrungen der Dringlichkeit angesichts des Unglücks in der Welt stehen jüdisch und christlich in einem Horizont des Gelingens. Der gute Ausgang ist keine Verlängerung des Alltags über den Tod hinaus. Auferstehung ist nach dem Zeugnis der Evangelien sehr diesseitig. Die Begegnung mit dem Auferstandenen führt nicht irgendwohin, sondern "nach Galiläa" (Mk 16,1-8), also präzise nach Hause, in den Alltag.

Erstaunlicherweise erschrecken die ersten Zeuginnen nach dem Bericht des Markusevangeliums nicht vor Folter und dem Tod, sondern vor dem unerwarteten Leben im leeren Grab. Der Text macht aus der Erfahrung der Wandlung ins Leben kein Zauberstück. Die Frauen hören, dass der Auferstandene in Galiläa auf sie und die Ihren warten wird, also zu Hause, bei ihren Fischerbooten und den Feldern. Dort werden sie den Auferstandenen sehen. Sie sehen ihn laut der Auferstehungsberichte beim Essen, beim Angsthaben und Verstecken, beim Zweifeln und erkennen ihn in der Berührung und am Segen. Und sie erhalten die Vollmacht und den Auftrag, so zu tun wie er: zu heilen und zu lehren.

Rückwärts, von Ostern her gelesen, wie ja die Evangelien geschrieben wurden, öffnet sich der Alltag als Verbundenheit über den Tod hinaus, die tröstet, heilt und nährt.

Paulus formuliert es als Frage: *"Wisst ihr denn nicht, dass euer Leib ein Tempel Gottes sei?"* Wir sind Gottes Gegenwart, nicht nur zu festlichen Zeiten und in einer abstrakten Inwendig-

keit, sondern täglich im Herzen, in jeder Zelle, in jeder Äusserung.

Das ist verrückt: Wir sind mitschöpferisch in der Ausrichtung der Kräfte und der Gestaltung unserer Alltage. Es ist an uns, im Denken, Erzählen und Handeln zu (er)finden, dass Gott im Alltag, dass Frieden und Gerechtigkeit möglich sind. Gott finden ist anstrengend und heiter. Es kommt auf jeden/jede an und niemand muss es ganz allein machen.

Keine Gewissheit gepachtet

Ökumenische Tagung diskutiert die gesellschaftspolitische Relevanz der Kirche

Franziska Ramser

Artikel erschienen in: "Der Bund" vom 19.11.2008

Wie kann die Kirche Einfluss auf die gesellschaftlichen Verhältnisse nehmen? Dieser Frage widmete sich die diesjährige Herbsttagung der Fachstelle für Ökumene, Mission und Entwicklungszusammenarbeit der Reformierten Kirche.

Der Konflikt war heftig: Vor sechs Jahren untersagte der Synodalrat der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn seiner Fachstelle Ökumene, Mission und Entwicklungszusammenarbeit (OeME) die Zusammenarbeit mit globalisierungskritischen Organisationen. Der Entscheid zog eine kontroverse Debatte nach sich, die 2003 in einem gemeinsamen Positionspapier zur Globalisierung mündete. Diese Auseinandersetzung bildete den Hintergrund der diesjährigen OeME-Herbsttagung unter dem Motto "An die Verwandlung der Welt glauben" am Samstag in Bern.

"Die Kirche hat in jedem Fall eine politische Haltung. Sie kann gar nicht anders" sagt Matthias Hui von der Fachstelle OeME. Dies stehe nicht im Widerspruch zur Kirche als Ort der Spiritualität. Im Gegenteil: "Echte Spiritualität ist auch politisch", sagt Hui. Diese Auffassung sei unter den Tagungsmitgliedern Konsens. Eine andere Frage sei, ob die Kirche ihre politische Haltungen auch offen lege.

"Kirche spricht mit zwei Zungen"

Die Kirche müsse mit "Mut zur Auseinandersetzung" für ihre Position einstehen, plädierte der Soziologe Ueli Mäder in einem Podiumsgespräch. "Das heisst nicht, dass sie zu jedem Fussgängerstreifen-Entscheid eine Parole ausgeben soll". Aber die Kirche müsse Gerechtigkeit einfordern - "auch vor der eigenen Haustür". Die Frage des sozialen Ausgleichs habe sie bisher aber nicht aufgenommen, kritisierte Mäder. Der Publizist und Redaktor der Zeitschrift "Neue Wege", Willy Spieler, monierte Widersprüchlichkeiten zwischen den Worten und den Taten der Kirchen. So habe etwa der Bischof von Chur einerseits einst verlauten lassen, "die SVP sei für einen Christenmenschen nicht wählbar". Andererseits habe just Christoph Blocher die neue Domorgel der Churer Kathedrale gesponsert. "Die Kirche spricht mit zwei Zungen", kritisierte Spieler.

Eben diese Mehrstimmigkeit verhindere zuweilen, noch radikalere Positionen zu beziehen, sagte Beat Dietschy, Theologe und Zentralsekretär von Brot für alle (BFA), dem Entwicklungsdienst der Evangelischen Kirchen der Schweiz. BFA und 60 weitere Organisationen verlangen in einer Petition, dass die Schweiz bis 2015 ihre Entwicklungshilfe auf 0,7 Prozent des Brutto-Nationaleinkommens erhöht. Eigentlich sei das eine viel zu moderate Forderung angesichts des riesigen Profits der reichen Länder auf Kosten der Entwicklungsländer, sagte Mäder.

Kein "linker Populismus"

An der Einflussmacht der Kirche zweifelten die Podiumsteilnehmer nicht: Man sei durch die Kirchgemeinden breit in der Gesellschaft verankert, sagte Dietschy. "Wir können viele Leute erreichen." Mäder warnte aber vor der Irrmeinung, man habe "die Gewissheit gepachtet". Die Kirche müsse neugierig bleiben, ihre Position klar, aber differenziert kommunizieren, statt "linken Populismus" zu betreiben. "Es gibt nicht *eine* richtige Meinung", betonte auch Dietschy. Viel eher müsse die Kirche Gespräche führen, im Dialog bleiben.

Auch Koalitionen der Kirche mit anderen Organisationen seien möglich, sagte Matthias Hui von der Fachstelle OeME am Rande des Podiums. "Sie sind aber nicht das Ziel, sondern ergeben sich aus unseren Positionen." Diese politischen Haltungen und das Engagement aber müssten sich stets aus dem Evangelium legitimieren.

Was wird aus dem Christentum?

Fulbert Steffensky

Artikel erschienen in: Junge Kirche 1/07

Wird die Kirche sterben? Nein! Die Kirche stirbt nicht. Wohl wird die uns bekannte und herkömmliche Gestalt der Kirche sterben. Wir haben hier keine bleibende Gestalt, auch keine bleibende Kirchengestalt. Die Beweglichkeit, die Vorläufigkeit, die Wandelbarkeit müssten, ehe sie Signatur des postmodernen Subjekts sind, schon längst Eigenart der Christen und ihrer Kirche sein. Man kann nur Vermutungen darüber anstellen, wie die Kirche von morgen aussehen wird, aber mit einiger Sicherheit kann man folgende Prognose wagen:

1. Die Kirche von morgen wird weniger staatsverbunden sein. Was aus den Feiertagen und Sonntagen wird, wissen wir nicht. Ob der Name Gottes in der europäischen Verfassung genannt wird, wissen wir nicht. Ob der Staat so selbstverständlich die theologischen Fakultäten fördert und den Religionsunterricht in den Schulen, ist ungewiss. Das ist Chance einer neuen Freiheit der Kirche. Sie muss nicht mehr zwei Herren dienen, sie hat nur mehr einen.
2. Die Kirche von morgen wird kleiner und ärmer sein. Sie wird die reichen Mittel für ihre Kirchbauten, Akademien und sozialen Einrichtungen nicht mehr haben. Das ist die Chance einer neuen Konzentration der Kirche. Sie wird neu lernen können und müssen, wer sie ist und was sie soll.
3. Die Kirche von morgen wird ökumenisch sein. Sie wird sich den Schwachsinn der konfessionellen Doppelstrukturen nicht mehr erlauben. Es wird nicht mehr ein katholisches neben einem evangelischen Gemeindehaus stehen und das katholische

Altenheim neben dem lutherischen. Die neue Ökumenizität befreit von den falschen und kindischen Fragen, in die die Konfessionen heute noch verstrickt sind. Die verschiedenen Konfessionen können einander dienen mit ihren spezifischen Charismen.

4. Die Kirche von morgen wird weniger klerikal dirigiert sein. Sie wird angewiesen sein und beschenkt werden von den Charismen der Laien und der Ehrenamtlichen.
5. Die Kirche von morgen wird stärker von Frauen bestimmt sein. Vermutlich wird dadurch ihre Theologie riskanter und vielfältiger. Theologische Korrektheit und Irrtumsvermeidung werden eine geringere Rolle spielen.
6. Die Kirche von morgen wird weniger eurozentrisch bestimmt sein. Es werden andere Formen der Frömmigkeit und der Gottesdienste in sie eindringen, das ist Gefahr und Chance zugleich.
7. Die Mitglieder der Kirche von morgen kommen aus einer so traditionsfernen Gesellschaft, dass sie sich in Freiheit und mit wenig Ressentiment den Überlieferungen des Christentums wieder zuwenden können. Traditionsbrüche erzeugen Aufgeschlossenheit für Traditionen.

Man kann die Zukunft der Kirche kritischer lesen, und es fällt sicher leichter, die zukünftigen Schwierigkeiten zu beschreiben. Wenn man aber die Hoffnung behalten und handeln will, muss man sich der Mühe unterziehen, die Möglichkeiten unter all den Unmöglichkeiten herauszulesen und sich nicht in der Beschreibung des Unglücks zu erschöpfen. Was also werden und sollen die spirituellen Züge und die Aufgaben der Kirche von morgen sein?

1. Sie soll Gott loben: Die erste Aufgabe der Kirche sind die Gottesdienste, ist das Gebet, ist die spirituelle Befähigung ihrer Mitglieder und Amtsträger zum Gebet und zum Lob Gottes. Das Gebet, die Gottesdienste, das Lob Gottes sind um ihrer selbst willen da. Sie verfolgen keine Absichten. Ihre köstliche Zwecklosigkeit ist vielleicht das Schönste an ihnen. Aber sie sind als primäre Aufgabe der Kirche gerade wegen ihrer Zwecklosigkeit auch schwer zu verteidigen.

Alles, was Zwecke hat, legitimiert sich selbst; was keine Zwecke hat, hat es schwer. Wenn ich ängstlich wäre, würde ich befürchten, dass die Kirche nur das tut, was sich nach außen rechtfertigen lässt und was allen einleuchtet; nur das sagt, womit sie der säkularen Gesellschaft schmackhaft ist. Das heißt: sie würde den Namen Gottes verschweigen.

2. Sie soll das Recht ehren: Die Kirche, die gesellschaftlich bedeutungsloser geworden ist, die nicht mehr einem König oder einer Staatsidee verpflichtet ist, ist freier in ihren geistlichen und politischen Optionen. Sie kann leichter lernen, dass Spiritualität nicht hauptsächlich eine Frage religiöser Techniken ist, die unabhängig davon sind, wofür eine Gruppe steht und welche Optionen sie hat. Beten kann man, wenn man weiß, wofür man beten soll. Die Spiritualität der Kirche ist zuallererst ihre Aufmerksamkeit auf die Gesichter der Menschen; auf ihre Leiden und auf ihr Glück. Spiritualität ist die Erkenntnis der Augen Christi in den Augen des hungernden Kindes, der gequälten Frauen, der Menschen, die aus allen Sicherungen heraus gefallen sind. Diese Spiritualität lehrt Fragen stellen: wer leidet? Warum leidet er? Wer macht Leiden? Ich hoffe auf eine Zeit, in der die Linken fromm werden und die Frommen links. An der unglückseligen Arbeitsteilung zwischen Frommen und Kritischen haben wir lange genug gelitten.

Wenn ich ängstlich wäre, würde ich befürchten, dass die Kirche, wo ihr die gesellschaftliche Akzeptanz verloren geht, sich eifrig bemüht, politisch unauffällig zu werden und ihre prophetische Aufgabe zu vernachlässigen

3. Sie soll Gesicht zeigen: Die Kirche soll zeigen, wer sie ist und welche Schätze sie zu verwalten hat. In der Zeit verlöschender Träume soll sie eine Art Erinnerungswerkstatt sein, in der an den inneren Mustern von Menschen gebaut wird. Tradition verstehe ich als eine Überlieferung der Bilder der Lebensrettung, die Menschen miteinander teilen. Dass das Leben kostbar ist; dass Gott es liebt; dass einmal alle Tränen abgewischt werden; dass die Armen die ersten Adressaten des Evangeliums sind, dass singt und spielt uns diese Tradition in vielen Geschichten und Liedern vor. Es ist nicht das Wichtigste, dass Menschen durch die öffentliche Sprache der Kirche zu ihren Mitgliedern werden. Wichtig ist, dass Menschen in ihren Träumen und in ihrem Gewissen gebildet werden. Die Erinnerung an die Träume schuldet die Kirche einer traumlosen Gesellschaft.

Wenn ich ängstlich wäre, würde ich vermuten, dass der Kirche der Stolz abhanden kommt, sich öffentlich zu zeigen. Sie könnte zu einer kleinen Gruppe von selbstvergewisserten Menschen werden, die nur noch nach innen denkt und nicht mehr wahrnimmt als sich selber.

Wen man liebt, dem sagt man eine bessere Zukunft voraus, als er vielleicht haben wird. Und weil ich die Kirche liebe - nicht nur das Christentum, darum sage ich: Die Kirche wird nicht sterben, sie wird sich verwandeln. Was wir erleben, sind die Geburtsschmerzen einer gereinigten Kirche. Aber auch der Geburtsschmerz ist ein Schmerz. "Eine Frau, wenn sie gebiert, hat Schmerzen, denn ihre Stunde ist gekommen. Wenn sie aber das Kind geboren hat, denkt sie nicht mehr an die Angst um der Freude willen, dass ein Mensch zur Welt gekommen ist." (Johannes 16,21)

Fulbert Steffensky war bis 1998 Professor für Religionspädagogik am Fachbereich Erziehungswissenschaften der Universität Hamburg

Ein nachpolitisches Bekenntnis

Kurt Marti

ich glaube an gott
der liebe ist
den schöpfer des himmels und der erde

ich glaube an jesus
sein menschengewordenes wort
den messias der bedrängten und unterdrückten
der das reich gottes verkündet hat
und gekreuzigt wurde deswegen
ausgeliefert wie wir der vernichtung des todes
aber am dritten tag auferstanden
um weiterzuwirken für unsere befreiung
bis das gott alles in allem sein wird

ich glaube an den heiligen geist
der uns zu mitstreitern (mitstreiterinnen) des auferstandenen macht
zu brüdern und schwestern derer die
für gerechtigkeit kämpfen und leiden

ich glaube an die gemeinschaft
der weltweiten kirche
an die vergebung der sünden
an den frieden auf erden für den zu arbeiten sinn hat
und an eine erfüllung des lebens
über das leben hinaus