

Weltmission heute Nr. 45

Frank Kürschner-Pelkmann

Gott und die Götter der Globalisierung

Die Bibel als Orientierung für eine andere Globalisierung



Evangelisches Missionswerk in Deutschland

Titelbild: Die Welt brennt - Bild von Hatigamma Uttarananda (Sri Lanka), @ Dr. Gudrun Löwner Unrund, wie aus der Bahn geworfen, taumelt der Erdball im Inferno. Mit tiefen Schnitten scheint er eingeteilt, ja aufgeteilt. Beherrschend und gleichzeitig gefangen fährt der Mensch wie eine Furie über die Erde, auf einem Auge blind. Wollen wir Menschen die Augen vor der Realität verschließen? (Bild und Text: missio - Kunstkalener 2000)

Impressum

Herausgeber: Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)
Redaktion: Dr. Klaus Schäfer (verantw.), Patricia Martínez Tonn
Layout: Margrit Gerlach
Titelbild: Hatigamma Uttarananda, missio
Umschlag: Ralph S. Könecke
Druck: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG, Breklum 2002
Bezug: EMW, Normannenweg 17-21, 20537 Hamburg
Tel: 040/ 254 56-148, Fax: 040/ 254 56-448
E-mail: service@emw-d.de

*(Bezug kostenlos, Spende zur Deckung der Herstellungskosten herzlich erbeten:
Konto 400 300 bei der EDG Kiel, BLZ 210 602 37)*

Hamburg, August 2002

ISSN: 1430-6530

Inhalt

Vorwort	5
<i>Dr. Klaus Schäfer</i>	
Einleitung	7

Die Auseinandersetzung mit den globalen Mächten in Zeiten des Alten Testaments	14
Der erste Mensch und die kleine Sippe	14
Die Flucht vor den Tyrannen	23
Das Leben in der Stadt	27
Das Königreich und die Propheten	31
Im Exil.	41
Die Rückkehr aus dem Exil	47
Im griechischen Einflussbereich.	49

Die Jesus-Leute im Zeitalter des globalen Römischen Reiches	52
„Pax Romana“	52
Die jüdischen Antworten auf eine globale Macht und einen globalen Markt.	57
Jesu Leben im Gegenüber zu einer globalen Macht.	60
Jesu Geburt und Kindheit.	62
Jesu öffentliches Auftreten.	67
Der reiche Kornbauer und die Ökonomie Gottes.	69
Die alltäglichen Sorgen und die Sorge um das Leben	72
Ein Mindestlohn für alle	74
Warum die Armen selig sind	77
Damit alle satt werden	80
Der reiche Jüngling und seine Nachfahren.	83
Vom Umgang mit den Menschen, die in Unrechtsstrukturen verfangen sind	87
Widerstand ist gefragt – aber nicht eine selbstmörderische Konfrontation mit den herrschenden Mächten	88
Das Gebot der Feindesliebe	90
An einem Tisch vereint – zu einem gemeinsamen Leben befreit.	96
Ein politischer Mord	99

Auferstehung und Pfingsten	106
Bis an die Enden der Welt	110
Apokalypse	114
Die Kirche und die globalen Mächte – kurzer historischer Rückblick	118

Die ökumenische Debatte zur Globalisierung 122

Lateinamerika	122
Asien	136
Afrika	154

Theologische Debatte in der ökumenischen Bewegung 167

Ökumenischer Rat der Kirchen	169
Reformierter Weltbund	176
Lutherischer Weltbund	183
Die evangelikale Bewegung	188
Katholische Kirche	193
Missionswissenschaft	199
EKD-Synode zum Thema Globalisierung	203

Auf dem Weg zu einer anderen Globalisierung 208

Eine fundierte Analyse der Globalisierung	208
Analysen müssen zusammengefügt werden	209
Die Frage der Verantwortung	211
Empörung – ein wichtiger Schritt zur Veränderung	215
Wider die Vereinfachung	216
Protest	217
Lobby- und Advocacyarbeit	220
Ohne Visionen führt das Engagement in die Sackgasse	223
Wenn die Richtung erst einmal klar ist... ..	224
Jenseits der Ökonomie	226

Fußnoten	229
----------------	-----

Über den Autor	268
----------------------	-----

Vorwort

Der Slogan von der Globalisierung ist in aller Munde, viele Bücher und Artikel sind dazu schon geschrieben worden und Kirchen haben Synoden dazu abgehalten. Und nun noch ein weiteres Buch zum Thema, das noch dazu der erste Band einer dreiteiligen Studie zur Globalisierung ist? Was ist das Anliegen dieser Publikation und der beiden weiteren Bände, die in Kürze mit Studien zum Thema Wasser als Beispiel für eine globalisierte Wirtschaft und im dritten Band mit konkreten Vorschlägen für Alternativen zum vorherrschenden System der Globalisierung folgen werden?

Anliegen der von Frank Kürschner-Pelkmann erarbeiteten und hier vorgelegten Studie über „Gott und die Götter der Globalisierung“ ist nicht, noch einmal das komplexe Phänomen der Globalisierung in seinen unterschiedlichen Facetten zu beschreiben. Ausgangspunkt der Darstellung ist vielmehr die im Gespräch mit vielen Partnern im Süden der Welt immer wieder zu spürende Wahrnehmung, dass die Globalisierung der Weltwirtschaft ihr Versprechen eines besseren Lebens für viele Menschen nicht einlöst. Im Gegenteil: Die Schere zwischen Arm und Reich wird größer, Menschen werden aus den Produktionsprozessen und dem Weltmarktgeschehen ausgegrenzt. Nicht nur schreitet die Marginalisierung großer Bevölkerungsteile, mancher Länder und ganzer Regionen fort; es setzt sich mit der Globalisierung - der am Kapitalismus orientierten Weltwirtschaft - auch ein Ethos und Menschenbild durch, das von Profit und Konsumdenken geprägt ist und die Achtung der Würde des Menschen untergräbt. Der Titel der hier vorgelegten Studie, der von den „Göttern der Globalisierung“ spricht, mag manchen übertrieben erscheinen, entstammt aber genau dieser Erfahrungswelt vieler Menschen im Süden, die in der einseitigen Orientierung an Gewinn, in der Jagd nach Profit und dem Streben nach Luxus, die mit dem Ethos des neuen „homo economicus“, der von der Globalisierung hervorgebracht wird, nur eine Vergötzung materieller Werte sehen können. „Mammon“ ist der Name dieses Gottes, der Menschen magisch anziehen scheint, der aber auch – wie besonders lateinamerikanische Theologinnen und Theologen heute sagen – Opfer fordert, die auf dem Altar dieses Götzen dargebracht werden.

Die hier vorgelegte Studie ist von der Überzeugung geprägt, dass es in dieser Situation heute ganz besonders darauf ankommt, sich für eine Globalisierung einzusetzen, die menschliche Werte wie Gerechtigkeit, Frieden, Versöhnung und Bewahrung der Schöpfung in den Vordergrund rückt. Auf die Stimmen der Menschen, die Globalisierung als problematisches Phänomen erfahren, zu hören, auf ihre kritischen Fragen zu achten und an ihren Suchbe-

wegungen nach Alternativen teilzunehmen, ist das Anliegen dieser Publikation.

Durchgeführt wird dieses Anliegen in der hier vorgelegten Studie im wesentlichen in zwei Schritten. Zunächst wendet sich der Verfasser den biblischen Schriften zu und fragt, aus der Perspektive der Menschen, die eher am Rande des großen Weltgeschehens stehen, nach der Stadien und Prozessen der Auseinandersetzungen des Volkes Israel und der Nachfolger Jesu mit den politischen Mächten ihrer Zeit. Manche Details der Darstellung werden Fachexegeten, zu denen der Autor nicht gehört, anders beurteilen oder gewichten, aber man wird doch sehen müssen, dass eine sozialgeschichtliche Auslegung biblischer Traditionszusammenhänge, wie sie hier verfolgt wird, die biblischen Texte gerade für die Menschen, die nicht zu den Gewinnern der Globalisierung gehören, in neuer Aktualität erschließt.

Steht schon dieser biblisch orientierte Teil im Gespräch mit theologischen Stimmen aus dem Süden, insbesondere mit einer Methodik biblischer Textauslegung, wie sie in den Befreiungstheologien entwickelt wurde, so wendet sich der zweite Teil den ökumenischen Stimmen aus dem Süden zur Globalisierung direkt zu. Exemplarisch präsentiert werden nicht nur theologisch orientierte Diskurse zur Globalisierungsthematik aus Lateinamerika, Asien und Afrika, sondern auch die Diskussionsprozesse im Ökumenischen Rat der Kirchen, in konfessionellen Weltbünden, evangelikalischen Vereinigungen und anderen internationalen Zusammenhängen. Am Ende dieses Teils steht dann ein Blick auf die Beratungen der EKD-Synode zur Frage der Globalisierung, ehe am Schluss der Studie Schritte „Auf dem Wege zu einer anderen Globalisierung“ angedeutet werden. Was hier thesenhaft und programmatisch skizziert wird, soll in den beiden folgenden Bänden anhand der internationalen Wasserwirtschaft und im Blick auf praktische Vorschläge zu einer alternativen Globalisierung entfaltet und noch sehr viel deutlicher konkretisiert werden.

Nicht zuletzt die ausführlichen Fußnoten zeigen an, dass die hier vorgelegte Studie vor allem als ein Lesebuch gemeint ist, das Einblick in das Nachdenken über Globalisierung in theologischen Diskursen außerhalb Deutschlands und Europas geben will. Die Studie gibt nicht Antwort auf alle Fragen zur Globalisierung, vielmehr will sie die Frage nach der Globalisierung vertiefen und verschärfen, indem sie an biblisch-theologische Fundamente erinnert, die Grundlage einer Auseinandersetzung mit der Globalisierung aus christlicher Perspektive sein sollten.

Hamburg, im Juli 2002

Dr. Klaus Schäfer
Leiter der Abteilung Studien und Öffentlichkeitsarbeit
im Evangelisches Missionswerk in Deutschland (EMW)

Einleitung

„Born to Shop“ lautet in den USA eine Aufschrift auf T-Shirts¹ – geboren, um einzukaufen. Vielleicht ist das so etwas wie das Credo einer ökonomischen Bewegung, die längst auch viele andere Lebensbereiche beeinflusst und verändert. Das Thema Globalisierung hat Konjunktur. Manche können es schon nicht mehr hören, und doch hat das, worum es dabei geht, für die Menschheit und die ganze Schöpfung existentielle Bedeutung. Im Mittelpunkt dieses Buches steht nicht die Frage, was Globalisierung ist, denn darüber gibt es mittlerweile Hunderte von Büchern und Tausende von Artikeln.² Es soll vielmehr um die Frage gehen, wie biblische Botschaft und christlicher Glaube helfen können, die vorherrschende Globalisierung kritisch zu analysieren und eine andere Form der Globalisierung zu entwickeln und zu fördern. Der Ausgangs- und Bezugspunkt für diese Studie ist die Überzeugung, dass die befreiende Botschaft des Evangeliums eine klare Orientierung für das Engagement für eine menschlichere Globalisierung geben kann.

Die vorherrschende Globalisierung ist nicht nur ein Konzept der internationalen Wirtschaftsbeziehungen, sondern auch ein Glaubensgebäude. Das Credo der Religion des Marktes hat Heiner Hank, Leiter der Wirtschaftredaktion der Frankfurter Allgemeine, so formuliert: „Heute ist die Integration des Welthandels... viel weiter fortgeschritten. Das nützt letztlich allen, vor allem aber den Konsumenten. Die internationale Arbeitsteilung bringt für alle Vorteile: Offene Märkte zwingen jedes Land, Güter zu importieren, die anderswo besser und billiger produziert werden, und sich auf die Herstellung und den Export der eigenen konkurrenzfähigen Waren zu konzentrieren. Wenn jeder das macht, was er am besten kann, gewinnen alle... Auch wenn die Globalisierungsgegner es nicht glauben: Der Wettbewerb belohnt die Guten und bestraft die Bösen. Er bietet deshalb Anreize für alle, dem ‚Club des ökonomischen Wohlverhaltens‘ beizutreten. Noch steiler gesprochen: Der Wettbewerb selbst ist das moralische Gewissen des Kapitalismus. Wer ihn behindert und Offenheit einschränkt, handelt unmoralisch.“³

Dem setzt der „Ausschuss für den Dienst auf dem Lande in der Evangelischen Kirche“ entgegen: „Wir fragen uns: Ist das Glaubensbekenntnis der Marktwirtschaft nicht schon an die Stelle der lenkenden Hand Gottes getreten? Die Konkurrenz von wirtschaftlichen Kräften soll angeblich die ‚unsichtbare Hand‘ des Marktes sein, der den ungezügelten Eigennutz auf wundersame Weise in das Optimum für den Gemeinnutz kehrt. Der Markt, sofern er denn frei ist, wird in seiner Allmacht angebetet, er wird zum Götzen. Das Versprechen von Reichtum für jeden ist die Heilsbotschaft. Der Traum vom

menschengemachten grenzenlosen Fortschritt ist die Vision des ewigen Lebens und der paradiesischen Vorstellungen. An die Stelle von dem gottesfürchtigen Menschen tritt der ‚homo oecumenicus‘. Nicht die Liebe ist seine treibende Kraft, sondern der Eigennutz.“⁴

Die Religion und der totale Markt

Bereits 1921 hat Walter Benjamin einem Aufsatz den Titel „Kapitalismus als Religion“ gegeben, und 2002 hat der Schriftsteller Carl Amery den Gegensatz zwischen dem Glauben an einen Gott und den Glauben an die Kräfte des Marktes in dem Buch „Global Exit – Die Kirchen und der Totale Markt“ herausgearbeitet. Er schreibt: „Am unmissverständlichsten... ist wohl von der Religion des *Totalen Marktes* zu sprechen.“⁵ Und er präzisiert dies dann so: „Der Totale Markt erfüllt alle Kriterien einer Religion. Sein Dogmenbestand ist transzendenzarm und banal; seine oberste Maxime lautet: Alles hat seinen Preis, und wenn etwas noch keinen hat, wird er ihm angeheftet... In der historischen Raum-Zeit nimmt der Totale Markt die Funktion einer Reichsreligion wahr, die strukturell ziemlich genau der des spätrömischen Kaiserkults entspricht. Damals wie heute galt und gilt die Formel TINA: *There is no alternative*.“⁶ Carl Amery ist überzeugt, dass die Kirchen sich dieser neuen Religion entgegenstellen müssen, die den ganzen Globus bedroht. Besondere Aufgaben sieht er dabei für die Mission der Kirche, aber dazu später mehr.

Es stehen sich also zwei Glaubenssysteme gegenüber, knapp gesagt der Gott der Bibel und die Götter der Globalisierung. Es soll nicht bestritten werden, dass sich auch manche Verfechter des freien Marktes und der neoliberalen Globalisierung auf den Gott der Bibel berufen, aber kann dieser Gott für ein System in Anspruch genommen werden, das dazu führt, dass es immer mehr Verlierer gibt, während die Gewinner immer reicher werden? Der Gott, der den Armen das Reich Gottes verheißen hat, lässt sich nicht so „umbiegen“, dass er das Streben der Reichen nach immer mehr Geld absegnet – so jedenfalls die Auffassung der Christinnen und Christen in aller Welt, die sich für die Opfer der Globalisierung engagieren oder selbst zu diesen Opfern gehören.

Die Zukunft der Menschheit und des Globus wird ganz entscheidend davon bestimmt werden, ob Gott oder die Götter der Globalisierung sich in dieser Auseinandersetzung durchsetzen. Die Bibel bietet Orientierung in dieser Auseinandersetzung, dass haben vor allem Christinnen und Christen im Süden der Welt neu entdeckt. Für sie gewinnt die Bibel im Kampf für ein anderes Leben, für eine andere Globalisierung ganz neue Aktualität, so für Leng Lubang, Pfarrerin der Vereinigten Kirche Christi auf den Philippinen:

„Als Mittel der Machterhaltung ist Globalisierung allerdings nichts Neues in dieser Welt. Die Bibel ist voll mit Bildern von solchen Systemen. Auch das Buch Amos zeigt eine Gesellschaft zu einer Zeit, in der die Reichen immer reicher werden, auf Kosten der Armen, die nicht nur vernachlässigt werden, sondern auch benutzt werden, um Reichtum und Geld für die Reichen zu erwirtschaften. Und Gott spricht in seinem Zorn zu Amos und zeigt ihm das Ende der Unterdrückung. Das soll unseren Kirchen Hoffnung und Herausforderung zugleich sein.“⁷

Entgegen der weitverbreiteten These, dass mit der Bergpredigt keine Politik zu machen sei, möchte ich zeigen, wie die Bergpredigt und die ganze Bibel zu einem Leitfaden für eine andere Politik und ein anderes persönliches Verhalten im Wirtschafts- und Gesellschaftsleben werden können. Dass die Bibel eine unbequeme Botschaft enthält, haben schon die Mächtigen in biblischen Zeiten und in den letzten Jahrhunderte erkannt und immer wieder versucht, diese Botschaft zu domestizieren. Das blieb nicht ohne Auswirkungen auf die Theologie und das Leben der Kirchen.⁸

Mit Bibel und Tageszeitung

Es waren vor allem Theologinnen und Theologen aus Afrika und Asien, Lateinamerika und der Karibik, dem Mittleren Osten und dem Pazifik, die die auf Befreiung ausgerichtete Grundlinie der biblischen Botschaft wieder in Erinnerung gerufen haben. Gottes „Option für die Armen“ wird von Kirchen in aller Welt wieder stärker wahr- und ernstgenommen. Aber wie der reiche Jüngling schrecken viele Christinnen und Christen vor den Konsequenzen der Nachfolge zurück. Das ist nur zu verständlich, aber es muss uns auch bewusst sein, dass das Reich Gottes in dieser Welt erst beginnt und nicht durch menschliches Handeln vollendet wird. Also doch Kompromisse? Die Grundthese dieses Buches ist, dass wir uns davor hüten müssen, schon bei der Analyse von Missständen die Schere der inneren Zensur anzusetzen und uns zu fragen, ob diese Analyse denn auf breite Zustimmung oder einen Konsens stoßen kann.

Mit der Bibel in der einen und den Tageszeitungen und Wirtschaftsanalysen in der anderen Hand stehen wir vor der Aufgabe, die Probleme unserer Welt präzise zu erkennen und öffentlich zu benennen. Das sind wir den Opfern schuldig, aber auch den Tätern, denn die Aufforderung zur Umkehr ist nur dann gerechtfertigt und glaubwürdig, wenn sie auf einer präzisen Analyse von Missständen und deren Ursachen beruht. Hier ist an den reichen Mann in der Geschichte vom armen Lazarus zu erinnern, der, als er seine Verfehlungen

gegenüber den Armen erkennt, darum fleht, seine Brüder zu warnen, damit sie nicht weiterhin die gleichen Missetaten begehen und das Heil verlieren. Bei der Analyse der Probleme müssen wir uns aber davor hüten, die Komplexität der ökonomischen und politischen Zusammenhänge zu übersehen und alle Nöte dieser Welt unter dem Stichwort Globalisierung zu subsumieren.

Den Protest, den Christinnen und Christen gegen das Unrecht erheben, das mit der gegenwärtigen Form der Globalisierung verbunden ist, hat eine biblische Grundlage, speist sich aus dem Glauben an den Gott, der für die Armen Partei ergreift. Dies ist aber kein exklusiver Protest. Menschen können aus ganz unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen heraus ein „Nein“ zur jetzigen Globalisierung sagen. Mit ihnen gemeinsam können wir auf die Suche nach Alternativen gehen.

Diese Alternativen sind um so wichtiger, als die Befürworter der jetzigen Globalisierung den Eindruck erwecken, es gebe keine Alternative. Tatsächlich gibt es Hunderte von Ansätzen für solche Alternativen, die aber in den Gesamtzusammenhang einer anderen Globalisierung gestellt werden müssen, um nicht als isolierte Einzelaktivitäten zu erscheinen und zum Teil belächelt zu werden.

Bei einem solchen Konzept einer anderen Globalisierung und deren Umsetzung gilt es, die globale Krise in ihrer ganzen Gefährlichkeit und Unmenschlichkeit ernst zu nehmen und trotzdem den Wert kleiner Zeichen und Initiativen zu erkennen und zu schätzen. Gefordert ist der ernsthafte Wille, etwas zu ändern, auch sich selbst, und die Bereitschaft, immer neue Versuche zu machen, der Vision eines anderen Lebens einen kleinen Schritt näher zu kommen. Christinnen und Christen können dies aus der Hoffnung heraus tun, dass sie den Kampf für eine bessere Welt nicht allein führen müssen. Auch Niederlagen sind so leichter zu verkraften. Es gilt, die Hoffnung auf das andere Leben nicht zu verlieren, das mitten in dieser Welt beginnt, oft in kaum wahrnehmbaren Zeichen, und das Zukunft hat, ja Zukunft ist.

Ermutigung zu einer anderen Globalisierung

Dieses Buch soll dazu ermutigen, sich an dem Engagement für eine andere Globalisierung, ein anderes Leben zu beteiligen. In den Kirchen können wir uns gegenseitig stärken, die Hoffnung auf dieses andere Leben nicht aufzugeben und gemeinsame Schritte zu gehen, damit diese neue Leben hier und heute beginnt. Christinnen und Christen sind Teil der einen Kirche, die alle kulturellen, sozialen, ökonomischen, politischen und theologischen Unterschiede hintanstellt. Wir bekennen im Apostolischen Glaubensbekenntnis

den Glauben an die eine heilige christliche Kirche. Wenn das kein Lippenbekenntnis sein soll, dann ist die Gemeinschaft aller Kirchen und aller ihrer Mitglieder in dem einen Leib Christi schon heute eine Tatsache und nötig dazu, gemeinsam Zeugnis abzulegen von Christus, der befreit und eint.

Die christliche Familie ist geprägt von einer großen Vielfalt an Traditionen und kirchlichen Strukturen, das ist ihre Schwäche, denn es kann das gemeinsame Zeugnis in der Welt behindern. Es ist aber auch ihre Stärke, weil es den ganzen Reichtum der von Gott geschaffenen Welt widerspiegelt. Wo viele wirtschaftlich Mächtige den einen großen Weltmarkt mit den gleichen Produkten bis ins „letzte Dorf“ schaffen, gewinnt die christliche Bewegung ihre Stärke aus ihrer Vielfalt, aus der Dankbarkeit für diese Vielfalt. Sie kann zu einem Beispiel einer gelebten anderen Globalisierung werden, wenn es gelingt, gemeinsam und jede und jeder an ihrem und seinem Ort für ein anderes Leben einzutreten.

Am Anfang dieses Buches steht die Frage, wie die Bibel eine Orientierung auf dem Weg zu einer anderen Globalisierung bieten kann. Die Beschäftigung damit, wie die Israeliten sich mit den globalen Mächten ihrer Zeit auseinander gesetzt haben, erweist sich als äußerst hilfreich, wenn es darum geht, heute zwischen Gott und Mammon zu unterscheiden und sich dem Mammon entgegenzustellen. So heißt es im gemeinsamen Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland aus dem Jahre 1997: „Wenn die Christen die biblische Botschaft mit den aktuellen Herausforderungen zusammen lesen, gewinnen sie nicht nur ethische Orientierungen für das eigene Handeln; es ergeben sich vielmehr auch ethische Einsichten, die sich auf den institutionellen Rahmen der Gesellschaft beziehen. Dazu gehört vor allem der Begriff der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist ein Schlüsselbegriff der biblischen Überlieferung, der alles umschließt, was eine heile Existenz des Menschen ausmacht. Er steht in der Bibel in Verbindung mit Frieden, Freiheit, Erlösung, Gnade, Heil.“⁹

Allerdings, die Probleme stecken im Detail, denn unser Wissen über die Konfrontation eines kleinen Volkes mit den globalen Mächten der Antike ist lückenhaft, und dies gerade in zentralen Punkten wie dem Exodus aus Ägypten. Wie wenig wir davon wissen, was wirklich vor Jahrtausenden geschah, soll mit einer Aussage des katholischen Alttestamentlers Christian Frevel angedeutet werden: „Das Alte Testament ist *kein* Geschichtsbuch, sondern ein Geschichtenbuch.“¹⁰ Deshalb stellt dieser Teil des Buches einen ersten Versuch dar, die Bibel unter dem Blickwinkel zu lesen, wie die eigene Identität, das eigene Leben und der eigene Glaube gegen globale Mächte verteidigt werden können, die die Welt unter ihre Kontrolle bringen wollen.

Immerhin ist diese Perspektive so vielversprechend, dass es lohnt, sie weiter zu verfolgen.

Im Rahmen dieser Studie war es nicht möglich, auch das Verhältnis der Kirchen zu den globalen Mächten ihrer Zeit systematisch zu verfolgen, aber die bisher vorliegenden Arbeiten zu einzelnen Themen wie zum Verhältnis der Kirchen zur Eroberung Lateinamerikas durch die globalen Mächte Spanien und Portugal lassen erwarten, dass neue Erkenntnisse zur Kirchengeschichte gewonnen werden können, wenn sie unter dem Blickwinkel des Verhältnisses zu den jeweils herrschenden „global players“ betrachtet werden.

Der Prozess der heutigen ökonomischen Globalisierung hat die theologische Reflexion in den Kirchen auf vielfältige Weise beeinflusst. Die Ergebnisse sind so widersprüchlich wie die Globalisierung selbst. Sie werden im zweiten Teil dieses Buches in knapper Form zusammengefasst. Besonders die neuen theologischen Entwürfe aus Afrika, Asien und Lateinamerika, darunter die feministischen Theologien, können den Blick dafür schärfen, wie stark die Glaubensüberzeugungen der Verfechter des ungehinderten freien Marktes zu einer ernsthaften Konkurrenz zum christlichen Glauben geworden sind.

Eine Wirtschaft, die den Menschen dient

Wie Paulus müssen heutige Christinnen und Christen sich auf dem Markt der Auseinandersetzung stellen und ihre Überzeugungen verfechten. Es geht dabei nicht nur um die Frage, ob es sinnvoll ist, Waren und Ideen auf dem lokalen und globalen Markt zu tauschen, sondern auch um die Frage, ob das Marktgeschehen sich selbst überlassen wird oder ob konsequent eingegriffen wird, wenn Menschen „unter die Räder“ der dynamischen Wirtschaftsentwicklung geraten. Dass die Wirtschaft den Menschen dienen soll und nicht die Menschen der Wirtschaft klingt banal, wird jedoch täglich millionenfach ignoriert. Aus dem Glauben heraus lässt sich eine Ideologie kritisieren, die dem Markt vertraut und nicht dem Gott, der auf der Seite der Armen und Ausgegrenzten steht.

Erster Schritt auf dem Weg zu einer Globalisierung, die Leben fördert, ist eine gründliche Analyse der bestehenden globalen Wirtschaftsbeziehungen und ihrer Auswirkungen auf alle anderen Lebensbereiche. Ein weiterer Schritt auf dem Weg zur Veränderung ist die Empörung über die Missstände, die durch dieses System verursacht werden. Ein Vorbild hierfür sind die Pro-

pheten des Alten Testaments, die sich mit den Missständen ihrer Zeit nicht abfinden wollten und konnten und ihren Zorn nicht für sich behielten.

Wir dürfen uns mit der Tatsache, dass inmitten einer Welt des Überflusses jedes Jahr viele Millionen Menschen verhungern, nicht abfinden, ebenso wenig damit, dass viele Arbeiterinnen und Arbeiter zu Hungerlöhnen jene Waren produzieren, die wir als „Schnäppchen“ angeboten bekommen. Aus der Empörung über soziale Missstände erwächst Protest. Der internationale Protest gegen all das, was unter dem Stichwort Globalisierung zusammengefasst wird, ist in den letzten Jahren breiter geworden und verunsichert die politisch und wirtschaftlich Mächtigen.

Die Protestierenden sehen sich immer wieder mit der Frage konfrontiert, welche Alternativen sie anzubieten haben, und die Suche nach einer anderen Globalisierung macht international große Fortschritte. Christinnen und Christen können aus ihrem Glauben heraus Beiträge zu dieser Debatte leisten und eine ihrer Stärken ist dabei, dass sie als weltweite Bewegung die Erfahrungen und Einsichten von Menschen in unterschiedlichen Regionen und Kulturen in die Debatte einbringen können.

Wie können die einzelnen Christinnen und Christen, ihre Kirchen und die ökumenische Bewegung zu einer Globalisierung beitragen, die den Menschen dient und Leben auf dem Globus bewahrt und fördert? Eine andere Globalisierung ist möglich – so lautet die Quintessenz dieses Buches, und sie ermöglicht das, was uns in der biblischen Verheißung als ein Leben in Fülle zugesagt ist.

Frank Kürschner-Pelkmann

Die Auseinandersetzung mit den globalen Mächten in Zeiten des Alten Testaments

Der erste Mensch und die kleine Sippe

Die meisten Völker besitzen Schöpfungsmythen, und mit der Frage des Woher ist immer auch schon viel über das Wohin ausgesagt. Schöpfungsmythen sollen also Antworten geben auf die Frage nach der Entstehung des Lebens und dem Ziel des Lebens. Die Bibel enthält gleich zwei Schöpfungsgeschichten, und wie viele ähnliche Geschichten erzählen sie nicht nur von der Entstehung des eigenen Volkes und seines Lebensraums, sondern die ganze Erde ist im Blick. Dass die beiden sich widersprechenden Schöpfungsberichte gleich aufeinander folgen, kann von vornherein den Eindruck beseitigen, hier handle es sich um historische Berichte und den Blick dafür öffnen, dass jeder von ihnen und beide zusammen uns dem Geheimnis Gottes und seiner Schöpfung näher bringen können.¹¹

Gerade im Zeitalter der Globalisierung haben uns die beiden Schöpfungsberichte viel zu sagen, wie zum Beispiel aus der schon zitierten Streitschrift des „Ausschusses für den Dienst auf dem Lande in der Evangelischen Kirche“ zu entnehmen ist: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Theologisch gesehen ist ‚Globalisierung‘ eine Selbstverständlichkeit. Die Bibel setzt die Einheit der Erde und die unbeschränkte Geltung der Gebote Gottes in dieser Welt voraus. Die Schöpfungsberichte am Anfang der Bibel fassen diesen Glauben zusammen: Wir leben in einer von Gott geschaffenen Welt, die den Menschen zur Bebauung und Bewahrung anvertraut ist... Immer wieder heißt es in dem Schöpfungsbericht nach jedem Schöpfungstag: ‚ein jedes nach seiner Art. Und Gott sah, dass es gut war.‘ Gott wollte bewusst eine vielseitige Welt, er wollte die Artenvielfalt. Er freute sich an der Schönheit und Ausgewogenheit. Lieben wir unseren Schöpfer, müssen wir seine Liebe an der Vielfalt des Lebens teilen.“¹² Nach einer Analyse des heutigen

Umgangs mit der Schöpfung heißt es dann: „Wir fassen zusammen: Globalisierung bedroht Gottes Gabe des Lebens in Vielfalt, weil der Widerspruch zwischen Ökonomie und Ökologie auf globaler Ebene ungelöst ist und die menschliche Ordnung der ‚freien Weltwirtschaft‘ Gottes Schöpfungsordnung bedroht.“¹³

Von der ersten Schöpfungsgeschichte wird heute besonders der folgende Vers häufig zitiert: „Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib.“¹⁴ Die Gottesebenbildlichkeit der Menschen ist von den geknechteten und gedemütigten Menschen seit vielen Jahrhunderten als eine geradezu revolutionäre Botschaft wahrgenommen worden. Dies gilt zum Beispiel für den antikolonialen Kampf in Afrika und den Kampf gegen die Apartheid in Südafrika. Es sind vor allem Frauen, die angesichts von Diskriminierungen Kraft und Zuversicht aus der Gewissheit schöpfen, dass sie nach Gottes Bild geschaffen sind.¹⁵

Besonderer Beliebtheit erfreut sich die Geschichte von Adam und Eva, dem Paradies und der Vertreibung der Menschen aus dieser schönen Welt.¹⁶ Der Mensch ist an seinem Auftrag gescheitert, die Welt zu bewahren, hat die Grenzen überschritten, die Gott ihm gesetzt hat. Das ist offenbar eine Urerfahrung lange vor der ökologischen Krise des 20. und 21. Jahrhunderts. Leonardo Boff schreibt: „Wenn der jehowistische Autor vor allem in Gen 3 vom ‚Sündenfall‘ spricht, geht es ihm nicht um Vergangenes, wie sich dies und das abgespielt hat. Vor uns liegt kein historischer Bericht, sondern eine prophetisch-weisheitliche Reflexion über das Drama der menschlichen Existenz. Sie will die vorfindliche Situation anklagen, so habe Gott die Dinge nicht gewollt.“¹⁷

Und Carlos Mesters, ein weiterer bekannter lateinamerikanischer Befreiungstheologe, fügt hinzu: „Das Paradies ist sozusagen ein Modell der Welt. Das Paradies ist der Bauplan in der Hand des Poliers, das heißt des Menschen, der Mann und Frau ist. Das Paradies ist ein Projekt, das Glauben und Mut der Menschen ständig herausfordert... Die Beschreibung des Paradieses nimmt die volle Verwirklichung der Welt voraus, in Bildern und Symbolen, die den Menschen damals vertraut waren. Sie soll ihnen als Orientierung und Anregung dienen, damit sie sich ans Werk machen.“¹⁸

Das Wissen um die historische Entstehung der Schöpfungsberichte und den Zweck, der damit verbunden wurde, sie aufzuschreiben, eröffnet einen neuen Zugang zu diesen Bibeltexten. Das hat die aus Ghana stammende Theologin Mercy Amba Oduyoye so formuliert: „So wie anderswo hat auch in Afrika eine buchstäbliche Lektüre der Schöpfungsberichte ihren theologischen Inhalt zu ersticken vermocht; damit wurde auch die Chance für eine echte Reflexion verpasst. Lesen wir aber statt dessen Genesis 1-3 aus der Perspektive der be-

freiten Kinder Israels, beginnt der Text plötzlich ganz anders zu reden. Statt die Dinge zu sanktionieren, so wie sie sind, spricht der Text ein negatives Urteil über die Welt und unseren Umgang mit ihr. Er wird zu einer Anklage der Sünde, wo immer es diese gibt... Die Geschichte klagt unsere Weigerung an, die Grenzen zu beachten, welche uns von einem Gott gesetzt worden sind, welcher vom Chaos befreit und der einzige Gesetzgeber ist.“¹⁹

Sehr rasch auf die Vertreibung aus dem Paradies folgen der erste Mord und die große Flut. Schon auf den ersten Seiten der Bibel werden die großen Themen von Schuld und Sühne, Vernichtung und Neuanfang entfaltet. Und schon im 11. Kapitel wird mit dem Turmbau in Babel das Allmachtsstreben der Menschen thematisiert.

Die biblische Aussage „... und füllet die Erde und machet sie euch untertan“²⁰ könnte auf den ersten Blick wie ein früher programmatischer Auftrag zur heutigen Globalisierung erscheinen, aber eben nur auf den ersten Blick. Stellt man den Satz in den Kontext des biblischen Auftrags, die Erde als Haushalter Gottes zu verwalten und zu bewahren, wird deutlich, warum die Tora so viele genaue Aufträge enthält, wie mit der Erde und seinen Geschöpfen umzugehen ist. Als Beispiel kann hier die Bestimmung genannt werden, das Land sechs Jahre zu bebauen und im siebten Jahr brach liegen zu lassen. Die Regeneration der Schöpfung bildet die Grundlage dieses Gebotes, eine überlebenswichtige Aufgabe in einem Land, dessen ökologisches Gleichgewicht durch Übernutzung rasch zerstört werden konnte.²¹ Heute erleben wir hingegen, wie das „untertan machen“ zum Freibrief für katastrophale Zerstörungen im Interesse kurzfristiger Gewinne missverstanden wird. Zum Paradiesgarten schreibt Dorothee Sölle: „Ihn zu ‚bauen‘ bedeutet, ihn zu pflegen im Sinne von Ehrfurcht, Respekt und Demut; und den Garten zu ‚bewahren‘ heißt, ihn zu hegen und zu beschützen. Bauen und bewahren, als die ersten biblischen Hinweise auf menschliche Arbeit und auf den ‚Erdling‘ als einen arbeitenden Menschen, kann und darf nicht als Ausbeutung verstanden werden, sondern als sorgsame Pflege.“²² Man kann schon diesen Schöpfungsbericht als Gegenprogramm zu einer völligen Ökonomisierung des Lebens lesen, bei der die Schöpfung und die Arbeit der Menschen zu Produktionsfaktoren reduziert werden.

Mit Abraham kommt dann im 11. Kapitel des 1. Buches Mose die Geschichte des eigenen Volkes in den Blick, eines kleinen Volkes mitten in den Einflusszonen von Weltmächten. Dass in Abraham alle Geschlechter auf Erden gesegnet sein sollen²³, weist bereits darauf hin, dass der Gott, der die ganze Welt geschaffen hat, ein globaler Herrscher bleibt, wenn er sich auch seinem Volk besonders zuwendet und alle verflucht, die Abraham und seine Nachkommen verfluchen.

Die globale Dimension der Herrschaft und der Sorge Gottes für diese Welt darf nicht vorschnell verengt werden auf die Auserwählung eines Volkes. Dazu schreibt Frank Crüsemann: „Die Menschheit als Ganzes... wird auf einen ersten Menschen bzw. das erste Menschenpaar zurückgeführt, und sie entfaltet sich nach der Flut aus den drei Söhnen Noahs. So wird die Menschheit als Familie dargestellt, als family of men. Es geht um nichts Geringeres als die essentielle Einheit alles Menschlichen. Jede ist mit jedem verwandt, es gibt keine grundlegenden, keine das Menschsein als solche berührenden Differenzen... Es geht in der Genesis um den einen Schöpfergott und sein eines Volk inmitten einer Vielfalt von gottgewollten Kulturen und Nationalitäten, zu denen auch die verschiedenen Beziehungen zu diesem Gott, also ihre Religionen gehören.“²⁴

Die Geschichte, die das Alte Testament in vielen Geschichten erzählt, ist eine Geschichte der Auseinandersetzungen eines kleinen Volkes mit den Großmächten, die für damalige Verhältnisse globale Mächte waren. Die biblischen Berichte und Aussagen über die Auseinandersetzung der Israeliten mit Mächten wie Ägypten, Babylonien und Rom haben eine Relevanz für die heutigen Konflikte mit den Mächten der Globalisierung. Dafür ist es allerdings notwendig, den sozialgeschichtlichen Hintergrund der biblischen Geschichten näher kennen zu lernen und sich zudem bewusst zu machen, dass die Bibel kein einheitlich verfasstes Buch ist, sondern in vielen Jahrhunderten entstand und die Erfahrungen, Einsichten und Vorstellungen unterschiedlichster Menschen enthält. Daraus ist eine Vielfalt von Theologien entstanden. Mit Erhard Gerstenberger lässt sich sagen: „Die Mannigfaltigkeit der Theologien öffnet uns den Blick für andere Völker, Zeiten und Gottesvorstellungen, sie enthebt uns dem Zwang, ängstlich im Auf und Ab der Geschichte und der Theologien nach der *einen*, geschichtslosen, unwandelbaren, absolut verpflichtenden Vorstellung und Richtlinie zu suchen. Sie befreit uns zu der aufrichtigen, gelassenen Würdigung der theologischen Leistungen unserer Vorväter und Vormütter, die sie verdienen, und sie macht uns fähig, im Dialog mit ihnen und mit den Religionen der Welt den ‚richtigen‘, d.h. heute und jetzt zu verantwortenden Gottesglauben für unser Wende- (und End?)Zeitalter zu finden und zu formulieren.“²⁵

Unter dem Blickwinkel, was uns die biblischen Texte zur Frage des Umgangs mit globalen Machtstrukturen zu sagen haben, lässt sich die Bibel aus einer ganz neuen Perspektive lesen. Es ist nicht die einzige Perspektive, und sie kann auch nicht alle biblischen Texte berücksichtigen, aber sie hilft uns, die Gotteserkenntnisse unserer Vorväter und Vormütter neu zu entdecken und sie weiterzuentwickeln, um Antworten auf die drängenden Fragen unserer Zeit zu finden. Daraus folgt aber auch, dass die Suche nach einzelnen Bibelversen zur Legitimation der eigenen Position sinn- und perspektivlos ist.

Die Vorfahren Abrahams, so ist überliefert, lebten in Mesopotamien, dem Kulturraum an Euphrat und Tigris, der den Aufstieg und Fall verschiedener globaler Mächte erlebte. Aber Abraham²⁶ blieb nicht im Zentrum der Macht, sondern machte sich auf Grund eines göttlichen Auftrages und seiner Verheißung auf den Weg an die Peripherie globaler Machtstrukturen, nach Kanaan. Abraham und seine Leute waren Viehzüchter, die in kleinen Sippen von vielleicht zwanzig oder dreißig Personen lebten. Diese Sippen waren über lange Zeit die prägende soziale Größe des Lebens der Israeliten, auch nachdem Städte und dann Staaten entstanden waren. Die Großfamilien waren patriarchal organisiert, die Frauen hatten aber den Haushalt unter ihrer Kontrolle und damit einen erheblichen Einfluss. Die Sippen standen zunächst nur in loser Verbindung zueinander und waren prinzipiell gleichberechtigt, denn es gab keine übergeordnete politische oder wirtschaftliche Autorität.

Diese Tradition der Geborgenheit in der Großfamilie und des nicht durch politische Autoritäten bestimmten Zusammenlebens der Sippen hat die Theologien der Israeliten stark geprägt. Die Erinnerung an diese Zeit der Freiheit als Nomadensippen war offenbar auch ein Hintergrund für die Vorbehalte vieler Propheten gegenüber autoritären Strukturen in der Königszeit. Im Exil in Babylon, wo ein großer Teil der Texte des Alten Testaments entworfen und formuliert wurde, hat angesichts der Niederlage des eigenen Staates und der Unterdrückung durch den Staat der Sieger der Rückblick auf die Zeit, als die Familien noch selbständig waren, eine große Rolle gespielt. Wenn wir die biblischen Texte also besser verstehen und erkennen wollen, was sie für uns heute bedeuten, müssen wir uns mit dieser Tradition des nomadischen und halbnomadischen Lebens beschäftigen, ohne es zu verklären.

Die kleinen Sippen, aus denen später die Stämme Israels entstanden, hatten zunächst keine Chance, die wehrhaften Städte Kanaans zu erobern, sondern suchten sich zwischen den Einflussbereichen der Städte einen Lebensraum. Die einzelnen Sippen lebten von der Kleinviehzucht und später auch in begrenztem Umfang vom Ackerbau. Das Zusammenleben und gemeinsame Wirtschaften beruhte auf der Bereitschaft, die eigene Arbeit in die Gemeinschaft einzubringen und dafür Ansprüche gegenüber dieser Gemeinschaft zu erwerben, die für Nahrung, Kleidung, Wohnung und andere Grundbedürfnisse sorgte.²⁷ Die Stabilität des Zusammenlebens hing davon ab, dass alle Mitglieder eine Loyalität zur Gruppe entwickelten. Solche Sippen besaßen eine große Sensibilität dafür, dass jeder und jede so behandelt werden muss, dass er und sie sich gut aufgehoben fühlen in der Gemeinschaft. Dies war nicht möglich, ohne dass alle an den Ergebnissen der gemeinsamen Arbeit teilhaben konnten. Die Sippe besaß alles gemeinsam (vielleicht abgesehen von einigen persönlichen Gegenständen), und die Erinnerung an diese Gütergemeinschaft hat bis zur christlichen Urgemeinde nachgewirkt.

Auch war das Leben in Sippen gegen eine Zentralisierung der Macht gerichtet. Dazu schreibt Hubertus Halbfas: „Die lockere Gesellschaftsstruktur entsprach einer antiherrschaftlichen Grundeinstellung. In bewusster Distanz zu den kanaanäischen Stadtstaaten räumt sie politische Macht nur soweit ein, wie dies zur Sicherung des Lebens und Überlebens notwendig erschien. Allein das gemeinsame Freiheitsideal einte das Stämmebündnis ‚Israel‘.“²⁸

Wirtschaftliches Handeln vollzog sich in einer kleinen Gemeinschaft und beruhte auf Kooperation, nicht auf Konkurrenz. Sie trug zur Festigung von Geschwisterlichkeit bei, nicht zu anonymen Marktbeziehungen. Zu den großen Leistungen der Autoren und Autorinnen der Bibel gehört es, diese Erfahrung in ihre Theologien und in ihre Vorstellungen von einem geschwisterlichen Zusammenleben einzubeziehen. Die Prophetinnen und Propheten des alten Israel mussten erleben, wie eine wachsende ökonomische Ungleichheit und eine Reduzierung der wirtschaftlichen Zusammenarbeit auf Marktbeziehungen den sozialen Zusammenhalt und die religiöse Gemeinschaft zu zerstören drohten. Deshalb suchten sie nach Wegen, Gerechtigkeit und ein wirtschaftliches Überleben für alle zu schaffen.

Sie wussten, dass die Lebens- und Glaubensgemeinschaft Schaden nimmt, wenn sich die einen auf Kosten der anderen bereichern. Die Ökonomie der Sippe bot ein Gegenbild zu einer Ökonomie der individuellen Bereicherung auf Kosten anderer. Auf der Suche nach einer neuen Form der Globalisierung ist dies ein wichtiger Punkt, an den angeknüpft werden kann. Elisa wird im 2. Buch der Könige mit dem Satz zitiert: „Ich wohne sicher unter meinen Leuten.“²⁹ Wer sagt dies heute noch in einer durch Atomisierung und Konkurrenz geprägten Gesellschaft? Und doch ist der Wunsch nach einer Gemeinschaft, die Sicherheit und Geborgenheit bietet, erhalten geblieben. Es kann nicht um eine Romantisierung dieser frühen Formen sozialer Zusammenarbeit gehen, wohl aber darum, zu erkennen, was im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende an Solidarität auf lokaler Ebene verlorengegangen ist und welche Perspektiven entwickelt werden können, wieder stärker in überschaubaren Gemeinschaften zu wirtschaften und zu leben.³⁰

Die Großfamilie war nicht nur ein Ort der Harmonie, sondern es gab auch heftige Konflikte, die solche Gemeinschaften zu zerstören drohten. Um dies zu verhindern, reichten die gegenseitige ökonomische Abhängigkeit und die Blutsverwandtschaft nicht aus. Es bedurfte auch einer gemeinsamen spirituellen Basis.³¹ Die Sippe war auch dafür verantwortlich, auf die religiösen Fragen nach dem Woher und Wohin, nicht zuletzt aber auf die Frage nach dem Sinn des Lebens eine Antwort zu suchen.

Jede Familie betete zu ihrem Gott oder ihrer Göttin, die im Zwiegespräch

Antworten auf die elementaren Fragen des Lebens geben sollte. Zu Familiengöttin oder -gott wurde auch gebetet, damit es zur rechten Zeit regnete und Mensch und Tier gesund blieben. Die Sippen waren sich bewusst, wie abhängig sie von den Naturgewalten und von einem friedlichen Verhältnis zu ihren Nachbarn waren. Auch konnte die höhere Autorität angerufen werden, wenn es Auseinandersetzungen in der Familie gab.³² Die Glaubensüberzeugungen, die von Generation zu Generation weitergegeben wurden, boten eine Orientierung, welche Normen und Werte es auch und gerade in Konflikten zu verteidigen galt. Es gab also eine göttlich sanktionierte Ordnung und göttliche Normen, die das Zusammenleben regelten.³³ Viele dieser Überzeugungen haben Eingang in die biblischen Texte gefunden. Erhard Gerstenberger vertritt die These: „... die vielgerühmten menschenfreundlichen Züge an Jahwe sind – wann auch immer formuliert – zum großen Teil als Erbe aus der Familientheologie zu betrachten.“³⁴

Die Göttinnen und Götter der Familie konnten angesprochen werden, man konnte sogar mit ihnen hadern und streiten, wie sich aus einzelnen alttestamentlichen Texten schließen lässt. Das ist ein großer Unterschied zu dem Gottesverständnis, das viele heutige Theologien besonders in der westlichen Welt vermitteln. Mit dem entmythologisierten Gott, mit dem Prinzip Gott lässt sich kein Gespräch führen, vor ihm lassen sich die eigenen Sorgen, Ängste und Hoffnungen nicht ausbreiten. Vielleicht ist das einer der Gründe dafür, dass viele Christinnen und Christen heute zu ererbten religiösen Überzeugungen zurückkehren, gewissermaßen zu den Fundamenten des alten Glaubens, statt nach neuen religiösen Antworten auf die Fragen unserer Zeit zu suchen. Deshalb ist wichtig, dass die biblische Tradition des persönlich ansprechbaren Familiengottes hierzulande neu entdeckt und in Verbindung mit unserer heutigen Welt gebracht wird. In Theologien im Süden der Welt wie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie ist dies bereits wesentlich besser gelungen.³⁵

Die einzelnen Familien haben unterschiedliche Göttinnen und Götter angebetet, aber sie beeinflussten einander auf religiösem Gebiet, und dies schon dadurch, dass Frauen in andere Familien einheirateten und ihre religiösen Vorstellungen dort einbrachten. So entstanden zwischen befreundeten Sippen nicht nur Blutsverwandtschaften, sondern auch religiöse Annäherungen.³⁶

Besonders lesenswert ist in diesem Zusammenhang die im 1. Buch Mose beschriebene Flucht Jakobs mit Rahel und Lea aus dem Hause Labans, während dieser bei seinen Schafen war. Jakob nahm mit, was ihm gehörte, Rahel eignete sich aber auch den Hausgott ihres Vaters Laban an. Sie flüchteten ins Gebirge, wo sie von Laban und seinen Leuten eingeholt wurden. Laban akzeptierte zwar, dass Jakob ihm seine Töchter geraubt hatte, aber er wollte seinen Hausgott zurück. Er stellte Jakob zur Rede: „Warum hast du mir dann aber

meinen Gott gestohlen?“³⁷ Jakob wusste nichts von dem Diebstahl und bot seinem Schwiegervater an, er möge das ganze Lager nach dem Gott durchsuchen. Nur mit einem Trick gelang es Rahel, die kleine Gottesdarstellung zu verbergen: „Daher fand er den Hausgott nicht, so sehr er auch suchte.“³⁸

Diese Geschichte gibt eine alltägliche Erfahrung aus der Zeit der Sippen wieder, und die Archäologen haben hunderte Figuren von Göttinnen und Göttern im Gebiet des damaligen Kanaan gefunden, die belegen, wie tief verwurzelt der Glaube der Nomaden und Halbnomaden an die religiösen Oberhäupter ihrer Familien war und wie er die zum Überleben notwendige Solidarität aller Mitglieder der Sippe förderte. Dieses Familienethos, so sei hier eingeflochten, ist später zu einer wichtigen Grundlage des Gemeindeethos der nachexilischen Zeit und dann auch der ersten christlichen Gemeinden geworden.³⁹ Damals wie heute ist er eine Gegenkraft zu den Mächten, die die Welt unter ihre Kontrolle bringen wollen.

Der Glaube dieser Sippen wurde auch von den Göttern und ihren Heiligtümern beeinflusst, die von der sesshaften Bevölkerung in den Städten Kanaans angebetet wurden.⁴⁰ Auch gab es religiöse Einflüsse von den benachbarten Großreichen, zunächst wohl vor allem von Ägypten. Inwieweit der Aufenthalt einzelner Sippen im ägyptischen Reich und die anschließende Flucht unter Führung von Moses dazu geführt hat, dass der Glaube der Menschen am Nil, zeitweise unter Pharao Amenophis IV. (Echnaton) ein Monotheismus, den Glauben der späteren Israeliten mit geprägt hat, bleibt umstritten. Zuletzt hat Jan Assmann diese Debatte mit seinem Buch „Moses der Ägypter“ belebt.⁴¹

Im Mittelpunkt steht der Monotheismus Echnatons (Pharao Amenophis IV.). Wie immer man die Bedeutung der religiösen Vorstellungen in Ägypten für das Gottesbild der Israeliten einschätzt, ist religiöse Vielfalt bereits eine Erfahrung der Sippen in Kanaan und den Nachbarregionen, und schon sie haben erfahren, dass religiöse Intoleranz zu Kriegen führt beziehungsweise in Kriegen als Instrument zur Bekämpfung der Feinde eingesetzt werden kann. Der „Normalfall“ war damals die Respektierung des Glaubens der anderen, vielleicht auch die Bereitschaft, von diesen etwas zu übernehmen, sofern es sich in die Glaubensüberzeugungen der eigenen Sippe einfügen ließ. In diesem Prozess hat sich ganz allmählich der gemeinsame Glaube entwickelt, den wir heute als den biblischen Glauben bezeichnen. Die Wahrung der je eigenen Identität und deren Verteidigung mit Hilfe eines Schutzgottes oder einer Schutzgöttin ging einher mit der Bereitschaft und der Notwendigkeit zu religiösem und kulturellem Austausch.

Es herrschte in dieser Phase der Sesshaftwerdung der Sippen also eine große religiöse Vielfalt. Die Götter befreundeter Völker wurden respektiert, die

Götter der Feinde verflucht. Von diesen Verfluchungen lesen wir noch in der Bibel, während die Redakteure der älteren Überlieferungen und Texte im babylonischen Exil und nach der Rückkehr nach Jerusalem die Passagen redigiert haben dürften, die gar zu sehr die Vielfalt religiöser Vorstellungen beschrieben und positiv wahrnahmen.⁴² So kam man dem göttlichen Geheimnis in kleinen Schritten und im Austausch miteinander näher. Es war dann die geographische Lage Kanaans mitten zwischen den politischen und ökonomischen Zentren östlich des Mittelmeers, die die Entwicklung von drei Weltreligionen begünstigte.

Die Sippen der Kleinviehhirten blieben zunächst Objekte der Großmächte ihrer Zeit, und erlebten mit, wie die Ägypter sich aus Kanaan zurückziehen mussten und die Philister von Norden her das Gebiet eroberten. Waren die ägyptischen Herrscher weit weg gewesen, so wurden die Philister zu direkten Unterdrückern und Gegnern der Israeliten, und das hat ihnen eine ausgesprochen negative Rolle im Alten Testament eingebracht. Der Kampf der Großmächte geht zu Lasten der Machtlosen und Armen, das war eine Erfahrung der Viehhirten in Kanaan, und diese Erfahrung machten in den letzten Jahrzehnten zum Beispiel auch viele afrikanische Völker. Sie haben diese Erfahrung in ein Sprichwort gefasst: „Wenn die Elefanten kämpfen, leidet das Gras.“ Um in diesen Kämpfen überleben zu können, mussten die nomadischen Sippen Bündnisse schließen und gemeinsame Feldzüge durchführen, aber dies waren zunächst nur ad hoc-Koalitionen. Neben die Familiengöttinnen und -götter trat nun der Kriegsgott, der half, die Feinde zu besiegen, an den man sich aber nicht mit den alltäglichen kleinen und großen Sorgen wandte.

Die Flucht vor den Tyrannen

Die mächtigen Staaten gewähren Flüchtlingen aus den armen Ländern Aufnahme, allerdings nur zu ihren Bedingungen. Das war bereits die Erfahrung einiger israelitischer Sippen, die vor der Dürre in Kanaan nach Ägypten flüchteten. Die „Wirtschaftsasyllanten“ wurden mit ihren Herden aufgenommen, mussten aber Frondienst für die Ägypter leisten und lebten in Knechtschaft, wie im 2. Buch Mose berichtet wird. Dagegen lehnten sie sich auf. Der Exodus, die Flucht aus dem Reich der Unterdrücker, die etwa 1200 v. Chr. stattgefunden haben könnte, wurde zu einer prägenden Erzählung in der Geschichte des Volkes⁴³, hat ihm erst seine Identität und Geschlossenheit gegeben, die Jahrtausende überdauert hat.

Ob der Exodus wirklich so stattgefunden hat, wie in der Bibel berichtet wird, wird zunehmend angezweifelt.⁴⁴ Es gibt durchaus Hinweise darauf, dass diese Passagen der Bibel in der Zeit des Exils in Babylon verfasst wurden, um die Hoffnung der Israeliten auf eine Rückkehr in die Heimat wach zu halten und mit Moses eine Gegenkraft zu den Tyrannen an Euphrat und Tigris in das eigene Geschichtsbild einzufügen. Vielleicht also ist die ganze Geschichte eine Legende, aber eine sehr lehrreiche Legende, die vermitteln kann, dass die Tyrannen nicht das letzte Wort haben, sondern es möglich ist, die Welt der Tyrannei hinter sich zu lassen und im Vertrauen auf einen Gott der Gerechtigkeit in eine bessere Zukunft aufzubrechen. Vielleicht hat die Flucht aus der ägyptischen Tyrannei stattgefunden, wenn auch in bescheidenerer Form. Nicht das ganze ägyptische Heer wäre dann im Schilfmeer versunken, sondern einige Streitwagen, die flüchtende Zwangsarbeiter oder Sklaven verfolgten, wären im Morast stecken geblieben und dies hätte den Verfolgten die Rettung ermöglicht. Wir wissen es nicht⁴⁵, das muss konstatiert werden, wenn wir versuchen, aus biblischen Aussagen etwas für unsere heutige Zeit zu lernen.⁴⁶

Martin Luther King hat die Bedeutung des Exodus-Berichts so zusammengefasst: „Die Wahrheit unseres Textes enthüllt sich auch im gegenwärtigen Kampf des Guten – in der Form der Freiheit und Gerechtigkeit – gegen das Böse – in Form der Unterdrückung und des Kolonialismus.“⁴⁷ Wer in diesem Kampf am Ende siegt, stand für Martin Luther King schon fest, und der Bericht vom Auszug der Israeliten aus Ägypten hat ihn in dieser Überzeugung bestärkt. Die eigenen Erfolge im Kampf gegen Rassismus und Unrecht haben ihm bestätigt, dass die Werte, für die Gott steht, sich am Ende durchsetzen werden.

Auch in Afrika hat der Exodus-Bericht eine lange Wirkungsgeschichte, vor allem im Kampf gegen den Kolonialismus. Die ghanaische Theologin Mercy Amba Oduyoye schreibt hierzu: „... haben der Schrei nach Befreiung aus der kolonialen Abhängigkeit sowie die Erfahrung der tatsächlichen Befreiung vom Kolonialismus eine wichtige Rolle bei der Entstehung jener Theologien gespielt, die sich bemühen, angesichts der Wirklichkeit Afrikas Sinnvolles und Relevantes zu sagen. Im politischen Kampf, der schließlich zur Unabhängigkeit geführt hat, war das Motiv des Auszugs Israels aus Ägypten mancherorts ein Paradigma, dem dadurch eine Schlüsselbedeutung zukam, dass man sich die charismatischen Führer und ihr Wirken wie Mose und sein Tun vorstellte.“⁴⁸

Franz Segbers schreibt zum Exodus-Bericht in seinem Buch zur Tora: „Die Hebräische Bibel enthält eine ethisch gehaltvolle und politisch wirksame Erinnerung, die auf Ägypten und dortige Verhältnisse des Unrechts inmitten einer Hochkultur zurückweist. Diese Erinnerung durchzieht wie ein roter Faden die ganze Hebräische Bibel. Wirksam wurde diese Erinnerung, indem sie ein Ethos entfaltete, das die Lebensverhältnisse im Alten Israel gestaltete. Die Vergangenheit wird erinnert, um eine Rückkehr zu ägyptischen Verhältnissen abzuwehren und eine andere, eine gute Zukunft zu gewinnen. Ethisch ist nicht die Frage bedeutsam, was historisch tatsächlich gewesen ist. Das historische Argument kann zwar dem ethischen ein zusätzliches Gewicht geben, doch es begründet noch keine Normativität.“⁴⁹

Dieser Teil der Bibel beruht auf sehr realen Erfahrungen von Unterdrückung und Zwangsarbeit in Weltreichen, zu denen es Parallelen in der heutigen Welt gibt.⁵⁰ Der Aufbruch aus der Unterdrückung hat in biblischer Zeit stattgefunden, und er findet heute tagtäglich statt. Der Gott, der an der Seite der Unterdrückten in ihrem Kampf um Befreiung steht, ist ein Gott, der die Tyrannen seit weit mehr als zwei Jahrtausenden das Fürchten gelehrt hat. Das hat ganz konkrete Konsequenzen für das kirchliche Handeln in der Welt. So heißt es im südafrikanischen Kairos-Dokument: „Gott ist nicht neutral. Er versucht nicht, Mose und Pharao, die hebräischen Sklaven und ihre Unterdrückern oder das jüdische Volk mit irgendeinem seiner späteren Unterdrücker zu versöhnen... Unterdrückung ist ein Verbrechen, mit dem keine Kompromisse eingegangen werden können, es muss beseitigt werden.“⁵¹

„In der Kirche war es streng verboten, alttestamentliche Texte zu predigen“, berichtet Pfarrer Kyoo-Tse Sohn über die Situation in Korea während der Besetzung des Landes durch die Weltmacht Japan. Der Grund: „Denn viele Pfarrer predigten mit den alttestamentlichen Texten über die Befreiung Israels aus Ägypten und die soziale Gerechtigkeit in der damaligen Gesellschaft, in dem sie typologisch den besonderen Zusammenhang mit der ge-

genwärtigen Situation aufzeigten.“⁵² Auch andere Tyrannen haben immer wieder die verfolgt, die die Exodus-Geschichte auf ihre eigene Situation bezogen. Das brisante an dieser Geschichte ist nicht nur, dass ein Volk sich erfolgreich gegen einen Tyrannen zur Wehr setzt, sondern dass dies ein Zeichen dafür ist, dass Gott den Unterdrückten und Armen zusagt, dass die Herrschaft ihrer Bedrücker überwunden werden kann. Dazu schreibt Jürgen Kegerler: „Im Kontext des Exodusgeschehens wird Gott erlebt. Auf vielfältige Weise. Zunächst als der, der die Schreie der geschundenen Fronarbeiter hört, ihr Elend sieht und sich ihrer erbarmt. Mit dieser Theologie schenkt Israel der Welt eine einzigartige Gotteserfahrung. Gott sieht das Elend der leidenden Menschen, er setzt alles daran, um ihr Elend zu wenden; das tiefste Geheimnis des Gotteswillens für die Welt ist ein Leben in Freiheit. Gott optiert für die Armen, nicht die Herrschenden... Das Exodusthema der Bibel ist also nicht bloße Geschichtsschreibung. Es ist eine tiefsinnige und vielschichtige Theologie. Es ist Befreiungserfahrung, Gotteserfahrung und Konzept für die Bewahrung der Freiheit für die Zukunft zugleich.“⁵³

Um nicht gleich wieder geknechtet zu werden, mussten die Flüchtlinge die Küstenregionen mit ihren starken Festungen meiden und wichen in die Wüste aus, so ist aus dem biblischen Bericht zu schließen. Hier wurde ihr Glaube an eine Zukunft im „gelobten Land“ auf eine harte Probe gestellt. Manche sehnten sich zurück zu den Fleischöpfen in Ägypten, und als Mose von ihnen ging, um Weisungen von Gott zu erhalten, da entstand jenes Goldene Kalb, um das jedenfalls sprichwörtlich auch heute noch getanzt wird. Zwar ist es durchaus plausibel, dass diese Geschichte in den Bericht über die Wanderung durch die Wüste aufgenommen wurde, um den Kult im Nordreich zu attackieren, aber die Geschichte hat trotzdem eine Bedeutung, die über die Frage der historischen Echtheit hinausreicht. Das hat die brasilianische Theologin Ivone Gebara so herausgearbeitet:

„Diese Geschichte ist auch unsere Geschichte. Das Goldene Kalb symbolisiert die ständige Versuchung, uns auf eine äußere Sicherheit zu verlassen, sie zu bewundern und uns ihrer Macht zu unterstellen. Es symbolisiert die Anhäufung von Gütern zugunsten einer kleinen Privilegiertengruppe. Wir sind fähig, alles herzugeben, um das Goldene Kalb über unseren Köpfen aufleuchten zu lassen, es zu vergöttlichen und seine Diener und Dienerinnen zu werden. Das Goldene Kalb wird zum Symbol unserer eigenen Macht, der Macht über uns selbst und die anderen. Es wird zur allmächtigen Gottheit, der wir uns fügen... Doch noch stehen wir vor dem Goldenen Kalb. Mose in uns ist vom Berg noch nicht zurückgekehrt, und es scheint manchmal, als wollten einige seine Rückkehr gar nicht. Sie versuchen, Hunger und Durst vieler Menschen nach Grundnahrung und Gerechtigkeit zu beruhigen, indem sie eine baldige Lösung für alle Probleme versprechen. ... Es ist notwendig,

den Mose in uns zu wecken. Wacht seine Wut in uns gemeinsam auf, so werden wir fähig, Gottes Geheimnis in jedem seiner Geschöpfe zu entdecken, und geben ihm die Möglichkeit, in Würde zu leben.“⁵⁴

Carl Amery hat die aktuelle Bedeutung des Exodus im Zeitalter der Globalisierung so herausgearbeitet: „Die erstickende Umarmung eines völlig alternativlos gewordenen Despotismus, der die Existenz des Volkes, aller Völker, Schritt für Schritt untergräbt, ruft zum Widerstand auf...“⁵⁵ Deshalb müssten die Kirchen sich heute am „Urbild des Exodus“ orientieren.

Nach einer langen Wanderung durch die Wüste (in der Erinnerung 40 Jahre) konnten sich die Israeliten an den Rändern Kanaans festsetzen und trafen hier, so wird vermutet, wieder auf verwandte Sippen, die nicht mit nach Ägypten gezogen waren.⁵⁶ Da historisch nachgewiesen ist, dass Hirten aus dem Gebiet von Kanaan in Dürrezeiten nach Ägypten zogen, ist es durchaus plausibel, dass darunter auch Sippen waren, die später zum Volk der Israeliten gehörten.

Außerdem bestanden enge wirtschaftliche und politische Beziehungen zum Land der Pharaonen. Es kann also davon ausgegangen werden, dass durchaus ein Wissen über dieses Land und sein Herrschaftssystem bestand, das dann in die biblischen Schriften einfluss. Die eigene Gesellschaft sollte anders gestaltet werden als die ägyptische Sklavenhaltergesellschaft, so lautete die Weisung Gottes und die Überzeugung vieler Propheten und ihrer Anhänger. Mochte die Praxis oft anders aussehen, die Vision von einem anderen Leben wurde bewahrt, und da das Volk trotz aller Katastrophen überlebte, konnte es diese Grundüberzeugung auch und gerade angesichts der globalen Mächte in der Umgebung bewahren und weiterentwickeln.

Das Leben in der Stadt

Die politischen Verhältnisse waren günstig für die Wüstenwanderer, im „gelobten Land“ Fuß zu fassen. Die Ägypter hatten sich in einer Periode politischer und militärischer Schwäche gerade aus der Region zurückgezogen, die Philister waren vor allem mit der Eroberung der fruchtbaren Küstengebiete beschäftigt und die kanaänischen Städte erlebten einen Niedergang.⁵⁷ Einige von ihnen waren bereits verfallen. So wurde es den Israeliten möglich, einzelne Städte zu erobern und in anderen Orten gemeinsam mit der ansässigen Bevölkerung zu leben.⁵⁸ Der Prozess der Landnahme hat nach archäologischen und historischen Forschungen wohl auf eine friedlichere Weise stattgefunden, als dies aus manche biblische Berichte erscheinen lassen.⁵⁹

Der Niedergang der kannanäischen Städte, so wird vermutet, war nicht zuletzt darin begründet, dass die Stadtherrscher, die sich selbst als „Lieblingskinder“ der Götter ansahen, ein System der Ausbeutung der Bauernfamilien schufen, das viele von diesen veranlasste, ihre Loyalität gegenüber den Herrschern aufzukündigen und sich durch die Flucht in bisher ungewohnte Gebiete dem wirtschaftlichen Druck zu entziehen. Es kann darüber spekuliert werden, ob die geflüchteten kanaänischen Bauern, die aus Mesopotamien eingewanderten Halbnomaden und die aus Ägypten geflüchteten Zwangsarbeiter um Mose den Kern dessen bildeten, was einmal zum Volk der Israeliten zusammenwachsen sollte. Diese These vertreten zum Beispiel die Befreiungstheologen Marcelo de Barros Souza und José Luis Caravias, und für sie bestand der Beitrag der „Mosegruppe“ darin, aus Ägypten den Glauben an den einen Gott mitgebracht und ihn durch den Exodus und den Bundesschluss in der Wüste als den befreienden Gott erfahren zu haben.⁶⁰ Wie immer man dieser Hypothese gegenüber steht, fest steht auf jeden Fall, dass diejenigen, die zu den Stämmen des Gottesvolkes zusammenwuchsen, zunächst in den Einöden lebten, die von den globalen und regionalen Mächten ihrer Zeit nicht beherrscht wurden. Es gelang ihnen dann durch die veränderte politische und militärische Konstellation, sich in dem Land festzusetzen und sich allmählich auch in kleineren Orten und Städten niederzulassen.

Die Städte, nach heutigen Maßstäben größere Dörfer, waren oft von Mauern oder Wällen geschützt, boten den Bewohnern also mehr Sicherheit als vorher die nomadische Existenz. Die allermeisten Familien lebten von der Kleinviehzucht und vom Ackerbau.⁶¹ Sie blieben wirtschaftlich weitgehend autonom, handelten also nur in sehr begrenztem Umfang mit ihren Nachbarn oder mit Menschen in anderen Orten. Es herrschten hier ökonomische Verhältnisse, die die Grundlage für das, was Franz Segbers die „Politische Öko-

nomie der Tora“ bezeichnet: „Wirtschaftliche Grundlage bildet die Landwirtschaft mit Ackerbau und Viehzucht. Das Handwerk ist Teil der Hauswirtschaft (vgl. Gen 4,22). Die Ökonomie des Hauses (oikos/bajit) beruht auf dem Ideal einer möglichst großen Autarkie. Grundlage ist die gemeinsame Erwirtschaftung der Lebensgrundlage. Handel und Tausch spielen eine nur geringe Rolle. Von dieser Grundlage her entwickelte sich der Ökonomiebegriff. Ökonomie ist nicht die Lehre von der optimalen Gewinnerwirtschaftung, sondern die Anleitung zur Führung eines Hauses als sozialer und wirtschaftlicher Einheit. Unter ‚Haus‘ wird also nicht nur das Gebäude verstanden, sondern der Personenverband aller im Hause lebenden Menschen.“⁶²

Nur ganz allmählich entstand ein Markt für Waren, und der Handel diente zunächst fast ausschließlich dem Ziel, die wenigen benötigten Güter zu erwerben, die die eigene Familie nicht selbst herstellen konnte. Religiös sind sie offenbar ihren Familiengöttinnen und -göttern treu geblieben⁶³, aber der religiöse Austausch war natürlich größer als unter den Bedingungen des nomadischen Lebens. So entwickelten sich gemeinsame religiöse Feste, die meist mit der Ernte von Feldfrüchten verknüpft waren.

Es gab zunächst keine hierarchischen politischen Strukturen in diesen Siedlungen, sondern die Ältesten als Oberhäupter ihrer Familien trafen sich bei Bedarf am Stadttor und fällten notwendige Entscheidungen. Im Buch Rut wird beschrieben, wie diese kleinstädtische Entscheidungsfindung stattfand. „Boas ging hinauf ins Tor und setzte sich daselbst. Und siehe, als der Löser vorüberging, von dem er geredet hatte, sprach Boas: Komm, mein Lieber, und setze dich hierher! Und er kam herbei, und setzte sich dort hin. Und Boas nahm zehn Männer von den Ältesten der Stadt und sprach: Setzt euch hierher. Und sie setzten sich.“⁶⁴ Dann wird ausführlich beschrieben, wie ein Problem diskutiert und gelöst wurde. In einer überschaubaren Gemeinschaft und in einer kleinen Stadt mit meist nur einem Tor⁶⁵, reichte es, sich früh am Morgen an dieses Tor zu stellen und auf die Menschen zu warten, die nötig waren, um ein Problem zu lösen als unmittelbar Beteiligte und als Älteste und Vermittler in einem Streit. Probleme vor Ort und nicht von oben herab zu lösen, das ist heute eine Forderung vieler, die sich für andere Formen des Lebens, der Politik und der Ökonomie einsetzen.

Die Gehöfte, die die Archäologen in den Siedlungen in dieser Zeit fanden, waren ziemlich gleich groß. Es gab in den meisten Orten keine Paläste und Tempel, keine großen Lagerhäuser oder Prachtstraßen. Diese Städtebildung stand also im Kontrast zu den – allerdings sehr viel größeren – Städten der politischen Mächte an Nil, Euphrat und Tigris. Die Strukturen relativer Gleichheit blieben auch in den neu entstandenen Städten zunächst erhalten. Damit fiel es auch leichter als in Gesellschaften mit krassen sozialen Unter-

schieden, die Solidarität aller Bewohner des Ortes zur Grundlage des Zusammenlebens zu machen. Man war um des gemeinsamen Wohls willen auf gemeinschaftsförderndes Verhalten angewiesen, wenn auch nicht in dem Umfang, wie dies für die Familie weiterhin galt. Die Lebenserfahrung zeigte, dass man am besten überleben und leben konnte, wenn man zusammenarbeitete, und diese Einsicht wurde auch durch unvermeidliche alltägliche Konflikte nicht überschattet. Krasse soziale Unterschiede aber, so konnten die Israeliten bei benachbarten Völkern sehen, zerstörten solche Solidarität und damit die Existenzgrundlage einer Gemeinschaft. Deshalb gehört die Einforderung von Solidarität mit den Armen und Schwachen zu den ganz zentralen Gründen dafür, dass die Israeliten die vielen Kriege und die Niederlagen gegenüber globalen Mächten überlebten. Nächstenliebe war also nicht nur ein abstraktes religiöses Gebot, sondern die beste Gewähr dafür, in kriegerischen und gefährlichen Zeiten zu überleben. So bildete das biblische Volk erstmals so etwas wie Gemeinden.

Die Israeliten lebten in einem multiethnischen und multireligiösen Teil der Welt. Mit der Ansiedlung in Städten war eine Horizonterweiterung verbunden. Es galt, die komplizierten politischen und militärischen Konstellationen der Region zu durchschauen, um einen eigenen Platz im Machtgefüge zu erringen und zu verteidigen. Gleichzeitig wuchs allmählich der Handel mit anderen Orten und Regionen. Auch religiös wurde der Pluralismus der Vorstellungen nun sehr viel systematischer erfasst, als dies vermutlich bei den Nomaden und Halbnomaden der Fall war. Es entstand ein besseres Weltverständnis, jedenfalls für den Teil der Welt, zu dem regelmäßige Beziehungen bestanden. Religiös haben die Israeliten manches von anderen Völkern übernommen, sich in anderer Hinsicht abgegrenzt und erst aus diesem Spannungsverhältnis heraus wurden ihnen jene Glaubensüberzeugungen und Einsichten zueigen, die sich in der Bibel finden. Die Geschichte Israels ist ein Lehrbuch dafür, wie in Abgrenzung zu den vorherrschenden globalen Mächten bei gleichzeitiger Übernahme vieler ihrer Errungenschaften eine eigene Identität gefestigt und das Überleben gesichert werden kann.⁶⁶

Nach dem Entstehen der befestigten Dörfer und Städte entwickelte sich die Stammesbildung weiter, ein zunächst sehr lockerer Zusammenschluss zu überörtlichen Strukturen zum Zwecke der gemeinsamen Verteidigung gegen Feinde, die es in Kanaan in großer Zahl gab. Ein ganz entscheidender Faktor wurde dabei der gemeinsame Glaube an den einen Gott, der die ganze Welt beherrschte und der sich auf die Seite der Israeliten gestellt hatte. Diese Überzeugung hat sicher wesentlich zu den militärischen Erfolgen beigetragen. Gott als Kriegsgott, der für die Seinen eintritt, diese Tradition spiegelt sich in verschiedenen biblischen Texten wider. In einer Zeit, in der Kanaanäer, Moabiter, Ammoniter, Midianiter, Philister und Israeliten auf engstem

Raum lebten und auf brutale Weise gegeneinander kämpften und wo die Niederlage Vernichtung oder Versklavung bedeutete, war der Hass auf die „Anderen“ groß, und das hat seine Spuren in der Bibel hinterlassen.

Das Bild vom Kriegsgott, das wir aus einigen Büchern des Alten Testaments gewinnen, ist in seiner Zeitgebundenheit zu sehen. Und da war er offenbar erfolgreich. Stammesgruppen, die fest daran glauben, dass ein übermächtiger Gott an ihrer Seite steht, kämpfen anders und entschlossener als die Söldner eines Königs oder Stadtfürsten. So siegten die Israeliten mit ihrem Gott mehrfach gegen weit überlegene Feinde.⁶⁷ Der Gott der Schlachten und der Siegesfeiern hatte seine historische Bedeutung, hat das Überleben einiger Stämme und wohl auch das Zusammenwachsen dieser Stämme zu einem Volk begünstigt. Aber Jahwe als Kriegsgott hätte keine Zukunft gehabt, wäre wahrscheinlich mit einer vernichtenden Niederlage seiner Stämme in die Vergessenheit geraten wie so viele Kriegsgötter der Geschichte, über die wir höchstens noch in einigen historischen Spezialwerken lesen, weil ihre Namen auf einigen Tonscherben oder zerbröckelnden Säulen zu finden sind. Leider haben die Überlieferungen in der Bibel über das Wirken des Kriegsgottes immer wieder verheerende Wirkungen gehabt, wenn sie aus ihrem historischen Kontext gelöst wurden. Ein Gott, der die Ermordung aller gegnerischen Männer, Frauen und Kinder gutheißt, ist in der Situation eines existentiellen Überlebenskampfes kleiner Stämme im alten Kanaan zu interpretieren, aber diese Bibeltexe können uns in der heutigen Zeit nichts anderes sein als eine Mahnung, Verhältnisse zu verhindern, die in Krieg und Vernichtung münden.⁶⁸

Der Kriegsgott war nicht konkurrenzlos, genauer gesagt war er für einen bestimmten Bereich des Lebens zuständig, aber in den Familien und in den einzelnen Orten gab es weiter die Göttinnen und Götter, die bereits seit vielen Jahren Begleiter der Sippen durchs Leben geworden waren. Es gab noch keine mächtige Priesterschaft, die den Glauben an den einen Gott verfocht. Ebenso wenig gab es eine zentrale staatliche Autorität. Die Dörfer und Städte blieben autonom und wählten nur im Konflikt- und Kriegsfall Anführer, manchmal auch Richter genannt, die für eine begrenzte Zeit Leitungsaufgaben übernahmen.

Das Königreich und die Propheten

Eine Machtverschiebung unter den Großmächten, in diesem Falle die Schwäche und der Rückzug Ägyptens und Assyriens, führten zu Kriegen in dem entstandenen Machtvakuum an ihrer Peripherie (eine Erfahrung, die in der heutigen Welt nach den Umbrüchen 1989 zu beobachten war und ist). Sie erlaubte kleinen Völkern, sich vorübergehend von der Herrschaft ihrer mächtigen Nachbarn zu befreien. Damit verschärfen sich aber auch die Konflikte zwischen den kleinen Staaten, die um Einfluss und oft auch das bloße Überleben kämpfen mussten. In dieser Situation waren die Kleinstädte der Israeliten, die nur locker zusammenarbeiteten, den straff organisierten kleinen Königreichen der Umgebung unterlegen. Auch sie brauchten einen zentralen Staat, um die Konflikte zu bestehen, so die Auffassung der militärischen Führer.⁶⁹

Saul konnte im 10. Jahrhundert v. Chr. einen eigenen Staat gründen, den König David zu einem auch flächenmäßig großen Land ausdehnen konnte. Mit der Eroberung Jerusalems wurden die früheren Nomaden nun selbst zu einer politischen Macht, wenn auch nur von regionaler Bedeutung.⁷⁰ Die Herrschaft der Könige war nicht unumstritten, denn sie bedeutete eine starke Einschränkung der bisherigen Selbständigkeit der einzelnen Städte und Stämme, ebenso der einzelnen Familien, die nun hohe Steuern zahlen und Frondienste leisten mussten. Und das löste ihren – auch religiös begründeten – Protest aus. Dazu schreiben die lateinamerikanischen Befreiungstheologen Marcelo de Barros Souza und José Luis Cravias: „Die Not der Bauern aufgrund der Zwangsarbeit in den Städten lässt die Gemeinden immer wieder an die Arbeit und an die Unterdrückung denken, welche ihre hebräischen Vorfahren in Ägypten erlitten hatten, als sie für die Pharaonen Paläste bauen mussten, aber auch daran, wie Gott Babylon in Schutt und Asche gelegt hatte. Alles das erzählten sie sich unentwegt.“⁷¹

Ulrich Duchrow erinnert im Zusammenhang mit der Inthronisierung von Königen davon, dass die ursprüngliche Mission, nicht wie die anderen Völker zu werden, verraten worden ist.⁷² Um das neue Herrschaftssystem durchzusetzen, bedurfte dieser neue Staat – wie alle Staaten seiner Zeit – einer soliden religiösen Absicherung. Der Gott Jahwe wurde nun vom reinen Kriegsgott stärker zu einem Gott, der auf der Seite des neuen Staates stand.⁷³ Dass dabei die ägyptische Königstheologie Pate stand⁷⁴, wird oft verschwiegen, belegt aber, wie der Einfluss globaler Mächte sich auf kleinere Länder

darin auswirken kann, dass autoritäre Herrschaft gefestigt und legitimiert wird.

Die enge religiöse Verbindung zwischen den Völkern der Region zeigt sich darin, dass der Jahwe-Glaube ursprünglich vermutlich bei den Midianitern verbreitet war, mit denen die Israeliten aber oft in Feindschaft lebten, so dass dieser Ursprung in den biblischen Schriften unerwähnt blieb.⁷⁵ Ein „übernommener“ Gott hätte auch nicht recht zum Bild eines Staats- und Nationalgottes gepasst. Jahwe wurde in der Zeit des Königreichs zum unbestrittenen Hauptgott, aber daneben wurde in den Familien weiter zu den Göttinnen und Göttern gebetet, die schon das Leben der Vorfahren begleitet hatten. Dies macht deutlich, dass die Grundlagen des jüdischen und dann des christlichen Glaubens an einen Gott inmitten einer religiösen Vielfalt und eines religiösen Austausches gelegt wurden. Und diese Erkenntnis kann dazu veranlassen, den eigenen Glauben im Kontext und Konzert vieler Glaubensvorstellungen auf der Welt wahr- und ernst zu nehmen, ohne in eine Beliebigkeit zu verfallen. Als weiterer Beleg sei hier angefügt, dass der berühmte Tempel Salomos in Jerusalem sich am sogenannten nordsyrischen Tempeltyp orientierte⁷⁶, der den jüdischen religiösen Bedürfnissen angepasst wurde.

Jahwe ließ sich nicht ohne weiteres zu einem Gott machen, der den Status quo des zentralen Staates legitimierte und religiös überhöhte, so die Erfahrung in der Königszeit.⁷⁷ Er blieb ein Gott, der auf der Seite derer stand, die sich für Solidarität unter den Menschen einsetzt, der also ein übermäßiges Macht- und Reichtumsgefälle unter den Menschen verhindern wollte. So jedenfalls verstanden viele Propheten die Botschaft ihres Gottes und zögerten nicht, Machtansprüche der politischen Führung und der reichen Oberschicht mit religiösen Argumenten in Frage zu stellen.⁷⁸ Die vier Jahrhunderte lang, die der davidsche Staat und dann die Staaten Juda und Israel bestanden, blieben die Propheten und ihre Anhänger ein Ärgernis für die, die Jahwe gern zum Gott der Mächtigen gemacht hätten.

Einer der auch heute noch viel zitierten Prophetentexte der Königszeit, die Unrecht und wachsende Kluft zwischen Arm und Reich anprangerten, ist das Buch Micha⁷⁹. Micha prophezeite, dass Jerusalem wegen der Übeltaten der Reichen und Mächtigen untergehen werde: „Darum wird Zion um euretwillen wie ein Acker gepflügt werden, und Jerusalem wird zu Steinhäufen werden und der Berg des Tempels zu einer Höhe wilden Gestrüpps.“⁸⁰ Nach dem heutigen Erkenntnisstand ist das Buch Micha nicht von einem einzigen Autoren verfasst worden und auch nicht in einer Epoche⁸¹, sondern der eben zitierte Vers stammt vermutlich aus dem 8. Jahrhundert vor Christus (wie vermutlich insgesamt das 1.-3. Kapitel), während weitere Kapitel aus der Zeit des Exils und der Nachexilszeit stammen. Aber diese Texte sind

nicht zufällig zusammengestellt, sondern es handelt sich um eine konzeptionell wohl durchdachte Fortschreibung, die die Grundintentionen des Propheten Micha für die jeweilige Zeit aufnimmt.⁸²

Es kommen weitere Themen hinzu, so das Verhältnis Israels zu den anderen Völkern. Wahrscheinlich bedingt durch die Erfahrung der Exilszeit, wo die eigene Identität als Volk gefährdet war, wurde der Gott, der die Israeliten auserwählt hat, mehr denn je als Herrscher der ganzen Welt wahrgenommen. Die Zukunft der anderen Völker, so eine zentrale Aussage des Buches Micha in dieser Zeit, wird sich an ihrem Verhältnis zu Israel entscheiden: „Und ich will mit Grimm und Zorn Vergeltung üben an allen Völkern, die nicht gehorchen wollen.“⁸³ Hier spricht der Vertreter eines verfolgten und gedemütigten Volkes, der fest überzeugt ist, dass Gott und nicht die gewalttätigen Beherrscher von Weltreichen das letzte Wort haben wird.⁸⁴ So kann es nicht überraschen, dass die Micha-Texte zu den geliebten Texten der Unterdrückten in Lateinamerika gehören. Das soziale Unrecht und die Unterdrückung durch die Herrschenden sind auch heute noch alltägliche Erfahrungen und ermöglichen eine Identifikation mit den armen Schichten der Israeliten und der prophetischen Literatur, die für sie Partei ergreift. Rainer Kessler schreibt in seinem Micha-Buch hierzu: „Besonders in der vom entwickelten Norden abhängigen Welt des Südens werden viele Vorgänge so erfahren, dass die Texte eines Micha unmittelbar zu sprechen beginnen.“⁸⁵ Es lässt sich sogar sagen, dass die lateinamerikanische Befreiungstheologie ganz entscheidend durch die Beschäftigung mit prophetischen Texten wie dem Micha-Buch geprägt worden ist.⁸⁶ Ebenso sind Micha-Texte für Christinnen und Christen in Afrika und Asien, die für Gerechtigkeit und Menschenrechte kämpfen, von zentraler Bedeutung.⁸⁷

Es gibt aber auch in der Ersten Welt Bemühungen, auf die prophetischen Worte Michas zu antworten, wobei der Satz „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott“⁸⁸ als besondere Herausforderung wahr- und angenommen wird. Helmut Gollwitzer hat diesen Satz so verstanden, dass es dabei heute auch um unser Verhältnis zum Süden der Welt geht: „So sieht heute unsere praktische Antwort aus auf das, was Gott von uns fordert. Wir erkennen die Ungerechtigkeit, in der wir leben und an der auch wir beteiligt sind in dieser reichen, an der Weltausbeutung teilnehmenden Bundesrepublik. Wir können uns dabei nicht mehr beruhigen, sondern müssen etwas tun für eine bessere Welt... So gehört Beten und Tun, wie in jenem Bonhoeffer-Wort zusammen: Wir beten, dass uns das rechte Tun gezeigt wird und dass wir es dann wirklich tun, und im Tun fangen wir wieder an zu beten um den Segen für dieses Tun.“⁸⁹

Michas Auseinandersetzung mit dem Unrecht im eigenen Land und jenen Herrschern und Völkern, die andere unterdrücken, ist ein Schlüsseltext für die prophetische Kritik an politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen, die auf globale Herrschaft oder doch zumindest die Teilhabe als lokaler Vertreter der Weltherrscher abzielen. Dies konnte hier nur angedeutet werden und bedarf weiterer Studien. Micha steht nicht allein, sondern die Prophetenbücher sind insgesamt eine Kritik an Wirtschafts- und Gesellschaftssystemen, die auf die Ausbeutung und Unterdrückung von Menschen abzielen, und dies unter Berufung auf den einen Gott, der auf der Seite der Armen steht. Frank Crüsemann schreibt zu den Propheten: „Die gesellschaftspolitische Kritik der Propheten erfolgte im Auftrag und im Namen des Gottes Israels. Wenig anderes ist für diesen Gott so typisch wie diese Haltung. Und das, was daraus in den biblischen Rechtsbüchern wird, ist nicht irgendetwas von dem vielen, was zu überholten und zeitgebundenen Vorstellungen gehören konnte. Hier, wo der Wille Gottes als Gabe und Forderung schriftlich formuliert wurde, entstand der Kern dessen, was dann Bibel und Kanon wurde. Bei den Urteilen über soziale Ungerechtigkeit und der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit geht es um unaufgebbare Züge im biblischen Gottesbild. Scharf gesagt: Was bei der Untersuchung der Bibel mit dem Maßstab eines bestimmten Typs moderner Wirtschaftswissenschaften herauskommt, ist die Unvereinbarkeit eines solchen Gottes mit diesem Typ freier Marktwirtschaft... Das ist wirklich so. Das ist mit Gesetz und Propheten nicht vereinbar.“⁹⁰

Die Prophetenbücher sind fast alle in Auseinandersetzung mit den globalen Mächten der damaligen Zeit entstanden. Jeremia wirkte in einer Zeit als Prophet, als Assyrien und Ägypten um die Vorherrschaft in der Region kämpften; Hesekiel setzt sich mit den Erfahrungen der babylonischen Gefangenschaft auseinander; das Buch Hosea ist auf dem Hintergrund der katastrophalen Bündnispolitik des Nordreiches entstanden; bei Joel finden wir eine scharfe Auseinandersetzung mit den globalen politischen Mächten seiner Zeit; Jona wird von Gott in das Zentrum einer globalen Macht geschickt, den assyrischen Regierungssitz Ninivi, den Hintergrund für das Buch Nahum bildet die Zerstörung Ninives und damit der Herrschaft der Assyrer; Daniel schreibt auf dem Hintergrund der Auseinandersetzungen in der Zeit seit dem Anbruch der Herrschaft Alexanders des Großen.⁹¹ Die Prophetenbücher können auch – wenn auch nicht nur – als religiöse Antwort auf die Herrschaft der anscheinend übermächtigen globalen Mächte verstanden werden.⁹²

Die religiöse Kritik der Propheten in der Königszeit ist nicht zu trennen von der Unzufriedenheit großer Teile der Bevölkerung mit einem Staat, der zentralistisch organisiert war und für dessen große Bauprogramme die Einwohner immer wieder zur Fronarbeit gezwungen waren. Das Königtum hatte keine Wurzeln im Volk, sondern wurde ihm – vor allem durch die politisch-

militärischen Verhältnisse in der Region⁹³ – aufgezwungen. Auch das Bevölkerungswachstum und Fortschritte auf wirtschaftlichem Gebiet können die Grundlage dafür geschaffen haben, ein Königtum entstehen zu lassen. Jedenfalls muss die wirtschaftliche Produktion so gesteigert worden sein, dass es erstmals möglich war, größere Überschüsse zu erzielen, die dann – sicher nicht zur Freude der Einwohner – in Bauvorhaben, den Unterhalt des Königshofes, den Aufbau einer Verwaltung und ein stehendes Heer investiert wurden. Außerdem gelang es erstmals, sich in größerem Stil am internationalen Handel zu beteiligen, unter anderem mit Erzen, Landwirtschaftsprodukten und Pferden, die in die Nachbarstaaten exportiert wurden.⁹⁴ Dass dieses Reich, dessen Einwohner seit vielen Jahrhunderten unterdrückt und marginalisiert worden waren, nun selbst die Nachbarn zu Vasallen machte, zeigt, welche Gefahren mit neu gewonnener Macht verbunden sind – man kann diesen Prozess aber auch schlicht als Realpolitik bezeichnen. Die Israeliten passten sich den vorherrschenden Vorstellungen davon an, wie man Macht ausübt und ausbaut (und verloren in diesen globalen Machtkämpfen letztlich auf katastrophale Weise).

Die Staatenbildung hat die militärische Abwehrkraft erhöht, einen großen kulturellen Aufschwung ermöglicht, aber auch die sozialen Unterschiede vergrößert. Die Propheten kritisierten deshalb die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich und fanden hierfür vermutlich breite Unterstützung in der Bevölkerung. Auf der anderen Seite gab es vielfältige Bemühungen, das neue Königtum religiös zu rechtfertigen. Besonders die Könige David und Salomo wurden gepriesen und in ein pyramidenartiges Gesellschaftsmodell eingeordnet, an dessen Spitze direkt unterhalb von Gott der König stand. (Solche Bibeltex-te waren für die Monarchen und ihre Anhänger in späteren Zeiten so attraktiv, dass sie daraus bis in wilhelminische Zeiten die Behauptung ableiteten, das Königs- und Kaisertum beruhe auf göttlicher Gnade.) An verschiedenen Stellen des Alten Testaments wird der König als „Sohn Gottes“ bezeichnet, so in Vers 7 von Psalm 2. Der König setzte auch die Priester am zentralen Tempel des Landes ein, hatte also unmittelbaren Einfluss auf die offiziell verbreitete Theologie.

Man ist aus heutiger Sicht leicht geneigt, eine solche Theologie in Bausch und Bogen zu verurteilen, aber es ist zu berücksichtigen, dass sie den Versuch darstellte, in einer existentiell bedrohten Situation einem neuen Staat Stabilität zu geben, der durch Aufstände einzelner Stämme mehrfach auseinander zu fallen drohte. Es ging um das, was wir heute als „nation building“ bezeichnen würden, und wie in der heutigen Situation ist die Frage nicht einfach zu beantworten, welche Rolle Religion in einer solchen Situation der gemeinsamen Identitätsfindung haben kann. Fragwürdig wird eine solche Theologie vor allem dann, wenn sie einen Status quo des Unrechts

religiös legitimiert. Das war zum Beispiel im Falle der Staatstheologie in der Apartheidzeit in Südafrika so,⁹⁵ aber auch in der Zeit des biblischen Königreichs bestand diese Gefahr, und dies vor allem angesichts der engen Verbindung von Palast und Tempel.

Allerdings hat die lange religiöse Tradition, in der egalitäre Werte und Solidarität ein Zentrum bildeten, dazu geführt, dass auch immer die andere Theologie sich zu Wort meldete, die beharrlich an die Befreiung aus der Knechtschaft in Ägypten erinnerte und einen Glauben vertrat, der zur Befreiung führen sollte. Erhard Gerstenberger stellt allerdings in seinem Buch „Theologien des Alten Testaments“ die These auf, dass diese Gruppierung in der Königszeit nicht das Gewicht hatte, das ihr die Verfasser der biblischen Texte im Exil im Nachhinein einräumten.⁹⁶

Das schmälert nicht die Bedeutung einer religiös begründeten Kritik an einem Herrschaftssystem, das die Armen und Schwachen noch weiter an den Rand der Gesellschaft drängt. Jahwe wurde als religiöse Autorität in Anspruch genommen, um die Reichen an ihre soziale Verantwortung gegenüber den Armen zu erinnern und den Armen zu versichern, dass sie einen Anspruch auf eine Verbesserung ihrer Lage hatten. Es gab also die Gegenposition zu einer Theologie, die die Königsherrschaft uneingeschränkt legitimierte, und beide theologischen Positionen haben Eingang in die Bibel gefunden. Dies belegt erneut, wie fragwürdig es ist, sich auf einzelne Bibelverse zu berufen, ohne sie in ihrem Kontext zu verstehen. Neben den beiden genannten religiösen Richtungen gab es während der Königszeit weiter den Volksglauben an unterschiedliche Göttinnen und Götter neben Jahwe, und dieser Glaube wurde vor allem in den Familien praktiziert. Außerdem blieb das Nebeneinander mit anderen Völkern und ihren Religionen bestehen.

Ein Gottesverständnis, das die Herrschaft eines Königs legitimiert und religiös überhöht, war kein Novum, sondern bei den Nachbarvölkern der Israeliten weit verbreitet, besonders bei den Weltmächten der damaligen Zeit. Von dem befreienden Gott, der das Volk aus der Knechtschaft geführt hatte, waren diese Staatsreligionen und Staatsgötter allerdings weit entfernt. Wie in anderen Reichen hat dieses Verständnis von einem Staatsgott auch bei den Israeliten nur so lange Bestand gehabt, wie dieses Reich selbst existierte. Ein Gott, der nur noch dazu dient, die Herrschaft der Könige zu legitimieren, steht auf tönernen Füßen. Ein König, der mit Gottes Unterstützung regiert und alle Feinde besiegen soll, hat nicht nur eine fast unbeschränkte Macht, er fällt auch tief, wenn er nicht die Siege erringt, auf die seine Untertanen einen religiös begründeten Anspruch zu haben scheinen. Und immer siegen, das hat bisher keine Groß- oder Mittelmacht der Welt geschafft. Auch zeigte sich schon vor der ersten militärischen Niederlage, welche verheerenden Auswir-

kungen ein System auf die Sozialbeziehungen im eigenen Lande hat, das Gehorsam und Unterwerfung fordert. Die Auseinandersetzung mit Theologien, die die Konzentration der Macht in den Händen weniger legitimieren, hat im Zeitalter der Globalisierung eine neue Bedeutung gewonnen.

Wie gefährdet das neue Reich militärisch war, zeigte sich schon während der Herrschaftszeit von König Salomo, der ob seiner Weisheit berühmt war, aber größere Gebietsverluste nicht verhindern konnte. Nach seinem Tode zerfiel das Land in ein Nordreich Israel und ein Südreich Juda mit Jerusalem als Hauptstadt. Diese Spaltung bedeutete bereits den Anfang des allmählichen Niedergangs und schließlich den Untergang der Selbständigkeit.

Im Nordreich regierte zunächst König Jerobeam, der sich angesichts eines großen kanaanäischen Bevölkerungsanteils bemühte, diesem in religiöser Hinsicht entgegenzukommen und das betrieb, was man heute als Synkretismus bezeichnet. Das hat ihm in den biblischen Texten, die im Exil geschrieben und später noch einmal bearbeitet wurden, viel Kritik eingebracht. Auch die Tatsache, dass er in Bethel und Dan eigene Heiligtümer (mit goldenen Stieren) schuf in Konkurrenz zum Tempel in Jerusalem, konnte in den biblischen Büchern, die aus Jerusalemer Perspektive geschrieben wurden, nur kritisiert werden. Außerdem wurden die biblischen Bücher im Wissen geschrieben, dass das Nordreich Israel untergegangen war.⁹⁷

Das Nordreich war von Anfang an von mächtigen Nachbarn bedroht, aber auch das Südreich Juda war bedroht und wurde kurz nach der Teilung von einem ägyptischen Heer vorübergehend besetzt. Jerusalem wurde erobert und der Tempel geplündert. Die Ägypter zogen sich zwar wieder zurück, aber es war deutlich, welchen Einfluss die globalen Mächte weiterhin in der Region hatten.

Die Lage im Schnittpunkt der Einflusszonen der Herrschenden in Ägypten und dem Zweistromland hatte großen Einfluss auf das politische, wirtschaftliche, kulturelle und auch das religiöse Leben. Die Ägypter, Assyrer, Babylonier und Perser beherrschten nacheinander die Küstenregion und das Bergland von Palästina. Aber auch die kleineren Regionalmächte bedeuteten eine Gefahr für die politisch und militärisch geschwächten Israeliten. Vor allem das Nordreich wurde durch die militärische Stärke und das Expansionsstreben der Könige von Damaskus bedroht. Existentiell gefährdet wurde das Nordreich dann durch den Aufstieg Assyriens zur beherrschenden Macht der Region. Das Nordreich Israel konnte in diesen Auseinandersetzungen nur verlieren. Waren die Assyrer militärisch erfolgreich, bedrohten sie das Land und erzwangen Tribut, zogen sie sich vorübergehend zurück, gewannen die Nachbarstaaten Israels neue Stärke und bedrohten das Land.

Die Kriege und Tribute waren schwer zu finanzieren, und die damit verbundenen Belastungen führten zu großen wirtschaftlichen und sozialen Spannungen. Siegfried Herrmann schreibt in der „Geschichte Israels“: „Bedrückung, Betrug, Übervorteilung, Ungerechtigkeit der verschiedensten Art beherrschten den Alltag. Gottesvergessenheit und Lästerung, Überhebung und die Selbstgewissheit, Israel könne nichts passieren, waren verbreitet. Die Propheten redeten dagegen an.“⁹⁸ Zu erwähnen sind hier die Propheten Amos, Hosea und Jesaja, also Propheten, auf die sich auch heute viele berufen, wenn es um Fragen der Gerechtigkeit geht. Franz Segbers schreibt zu dieser Kritik: „Weite Teile der kleinbäuerlichen Bevölkerung gerieten unter direkten Druck der Oberschicht. Diese Entwicklung geißelten die Propheten mit scharfen Worten. Sie kritisierten dabei nicht das ungerechte Verhalten einzelner, sondern unterzogen die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse einer strukturellen Kritik. Das System selbst wurde angeprangert.“⁹⁹ Wie deprimierend die soziale Situation war, lässt dieser Vers aus dem 2. Buch der Könige erkennen: „Und es schrie eine Frau unter den Frauen der Prophetenjünger zu Elisa und sprach: Dein Knecht, mein Mann, ist gestorben; und du weißt ja, dass dein Knecht den Herrn fürchtete. Nun kommt der Schuldherr und will meine beiden Kinder nehmen zu leibeigenen Knechten.“¹⁰⁰

Der Kontext, aus dem heraus sie schreiben, ist durchaus mit den armen Ländern im Süden der heutigen Welt zu vergleichen, in denen sich angesichts von Kriegen und Zins- und Tilgungszahlungen der soziale Zusammenhalt auflöst und nur eine kleine reiche Schicht ein Auskommen hat, während die Masse der Bevölkerung immer mehr verarmt. Krieg, Zahlungen ans Ausland und soziale Konflikte im Lande selbst schaffen eine Situation, in der die Existenz des Staates und das Überleben der einzelnen Menschen akut bedroht sind. Die Beschreibungen, die wir von der letzten Phase des Nordreiches haben, erinnern an die heutigen Verhältnisse in Ländern wie der Demokratischen Republik Kongo oder Somalia. Ein König wurde nach sechs Monaten erschlagen, und der Täter machte sich zum neuen König, wurde aber selbst nach einem Monat ermordet...

Ein solcher Staat war dem Angriff der Assyrer schutzlos ausgeliefert, der in der Regierungszeit des Königs Tiglat-Pileser III. (von 745 v. Chr. an) erfolgte. Dieser König baute das assyrische Großreich systematisch zur dominierenden „globalen“ Macht aus. Zunächst machte er das Nordreich tributpflichtig. Die Situation entwickelte sich zur Katastrophe, als das Nordreich sich im Jahre 733 einem Aufstand der Herrscher in Damaskus gegen die Assyrer anschloss. Das Südreich verweigerte sich dieser Koalition, wurde daraufhin von Syrien und dem Nordreich angegriffen und nur verschont, weil ein großes assyrisches Heer sich näherte. Die Herrscher in Jerusalem bekundeten ihre Loyalität gegenüber den Assyrern und wurden zu abhängigen Va-

sallen. Israel hingegen wurde 722 erobert und zerstört. Immer wieder kam es im Gebiet des früheren Nordreiches und Syriens zu Aufständen gegen die Assyrer, aber deren militärische Überlegenheit war erdrückend. Ein großer Teil der Bevölkerung des zerstörten Nordreiches wurde von den Assyrern deportiert, und hier verlieren sich seine Spuren.

Nach dem Tod des Königs von Assyrien nutzte König Hiskia in Jerusalem die Gelegenheit, die Tributzahlungen an die assyrischen Herrscher einzustellen und sich einem Bündnis gegen diese Großmacht anzuschließen, das auch von Ägypten unterstützt wurde. Die Assyrer entsandten 701 eine große Streitmacht an die Südgrenze ihres Reiches, schlugen das Heer der Ägypter und eroberten trotz heftigen Widerstandes eine Stadt in Juda nach der nächsten. Sie belagerten Jerusalem, aber dann erzwangen Auseinandersetzungen in anderen Teilen des Riesenreiches, die bevorstehende Eroberung aufzugeben und sich mit der Unterwerfung und Tributzahlung zufriedenzugeben. Juda war schwächer und kleiner geworden, aber noch einmal vor der Vernichtung bewahrt worden.

Unter König Josia erlebte das Land rund um Jerusalem eine neue Blüte, begünstigt durch eine Schwächeperiode des assyrischen Reiches. So gelang es Josia auch, die Identität des jüdischen Volkes zu festigen und Jerusalem zu seinem unbestrittenen Zentrum zu machen.

Wieder waren es globale Auseinandersetzungen, die den Prozess eines Wiederaufbaus des Landes zerstörten. Das Reich der Assyrer wurde 612 durch Meder und Babylonier zerstört. Das ägyptische Reich sandte ein großes Heer, um den verbliebenen assyrischen Reststaat gegen die neuen Herrscher zu unterstützen. Frühere Kriege zwischen Assyrern und Ägyptern schienen vergessen, gemeinsam sollte die neue globale Macht bekämpft werden. Das ägyptische Heer zog durch Juda, und hier stellte sich ihm König Josia mit einem kleinen Heer entgegen. Er fiel in dieser Schlacht, die mit dem Sieg der Ägypter und ihrer Kontrolle über Juda endete. Der ägyptische Pharao sorgte dafür, dass mit Jojakim ein König in Jerusalem gekrönt wurde, der die eigenen Interessen vertrat. Schon damals war es eine Taktik globaler Mächte, in den kleinen Staaten Leute an die Macht zu bringen, die ihre Interessen gegenüber der lokalen Bevölkerung vertraten.

Juda musste Tribute an die ägyptischen Herrscher zahlen, und dies belastete die Bevölkerung schon schwer genug, aber König Jojakim – kaum mehr als der Vasall Ägyptens – versuchte, durch eine kostspielige Erweiterung seines Palastes seiner Herrschaft wenigstens äußerlich den Anschein von Größe zu geben. Ähnlichkeiten mit Potentaten zum Beispiel im frankophonen Afrika, die auf das Wohlwollen der französischen Regierung angewiesen sind, aber im eigenen Land um so größeren Pomp zeigen, sind sicher nicht zufäl-

lig. Die Bevölkerung nahm den Herrschaftsstil Jojakims nicht widerstandslos hin, und zu einem geistigen Führer dieser Bewegung entwickelte sich der Prophet Jeremia.¹⁰¹ Er klagte nicht nur die Missstände an, sondern prophezeite dem König auch, dass er ein unehrenhaftes Begräbnis erleben würde und dass die Stadt Jerusalem und der Tempel zerstört werden würden. Jeremia kritisierte also nicht nur die Haltung des Königs in einzelnen Fragen, sondern stellte dessen Autorität grundsätzlich in Frage, wir würden dies heute wohl Fundamentalopposition nennen. Zu diesem Widerstand schreibt Jürgen Kegel: „Die Form des Widerstandes bestand in öffentlichem Auftreten, gerade auch im Tempel, als Kritiker des königlichen Verhaltens, zunehmend dann aber auch der Politik des Königs.“¹⁰²

Neben der Frage der sozialen Gerechtigkeit übte Jeremia vor allem Kritik an der Strategie Jojakims gegenüber den globalen Mächten seiner Zeit. Er versuchte nämlich auf abenteuerliche Weise, eine Großmacht gegen die andere auszuspielen und scheiterte dabei. Tatsächlich wurde die Führung Judas zum Spielball der Großmächte, und dies erwies sich für das Land als fatal. Es gelang den Babyloniern nämlich, ihre Herrschaft zu konsolidieren und die Ägypter in einer Schlacht bei Karkemisch am Euphrat vernichtend zu schlagen. Die Ägypter waren gezwungen, die Herrschaft über Palästina und Syrien nach nur wenigen Jahren wieder aufzugeben und sich fluchtartig in ihre Heimat zurückzuziehen.

Im Exil

Damit geriet Juda in eine schwierige politische Situation. Der Tod von König Jojakim war 597 für die Babylonier der Anlass, mit einem Heer nach Jerusalem zu ziehen und die Stadt zu erobern. Das gelang am 16. März 597, und die Plünderung der Stadt sowie die anschließende Deportation von Angehörigen vor allem der Führungsschicht nach Babylon bedeutete das Ende der Selbständigkeit des Landes. Es wurden, so ist überliefert, die „obersten Zehntausend“ deportiert. Der neue König des Vasallenstaates wagte nach einem Jahrzehnt einen Aufstand, offenbar in der Hoffnung auf eine ägyptische Unterstützung. Die Babylonier schickten ein Heer und belagerten Jerusalem 587, verwüsteten es erneut und zerstörten den Tempel.

Die Katastrophe, die die Propheten vorhergesagt hatten, war eingetreten. Die militärische Konfrontation mit globalen Mächten führt zur Niederlage, war die hart errungene Erkenntnis der Israeliten, eine Einsicht, die einige heutige Herrscher kleinerer Staaten erst mühsam neu lernen. Jürgen Ebach betont, dass nicht nur der Staat, sondern auch die bisher vorherrschende Theologie unterging: „Das Exil war die Folge eines verlorenen Krieges. Mit dem Staat war zugleich eine Theologie untergegangen, eine Theologie nämlich, die – die Parallelen zur deutschen Geschichte sind offenkundig – auf dem Bündnis von Thron und Altar beruhte... In dieser Lage galt es einzusehen, dass die Katastrophe eine Folge einer seit langem verfehlten Innen- und Außenpolitik war, nämlich einer Ausbeutungspolitik nach innen und einer Politik, die auf die Großmächte setzte, nach außen. Es galt zugleich, Abschied zu nehmen von jeder Theologie, die sich zur ideologischen Absicherung der Staatsinteressen hergab. Es galt, auf einen neuen Exodus zu hoffen, einen Auszug aus dem neuen Exil, indem man sich der Verpflichtung aus dem ersten Exodus erinnerte und diese Erinnerung zur Praxis werden ließ. Die Befreiung sollte wieder zur Grundlage der Praxis werden.“¹⁰³

Die katastrophale Niederlage bedeutete auch eine enorme Anfrage an den bisherigen Glauben. Der Staatsgott, der die Herrschaft des Königs legitimierte, war nicht mehr gefragt, denn es gab keinen König mehr. Wie erwähnt, gingen in der antiken Welt die Götter der Herrschenden in aller Regel mit diesen unter. Der Kriegsgott, der die Seinen zum Sieg führte, war passé. Warum hatte Gott diese Katastrophe zugelassen? Diese Frage der Israeliten hat angesichts der Katastrophen des 20. und 21. Jahrhunderts nichts an Aktualität verloren.

Die Israeliten schafften es, aus den Trümmern ihrer Identität und ihres Gottesverständnisses neue religiöse Vorstellungen zu entwickeln, die Ge-

meinschaft stifteten und Lebenssinn gaben. Die meisten überlieferten geschichtlichen und religiösen Schriften sind von Siegern geschrieben worden, an den Ufern von Euphrat und Tigris aber schrieben die Verlierer globaler Machtkämpfe den Kern dessen auf, was heute das Alte Testament bildet. Sie taten dies im Wissen um die Strukturen des herrschenden Systems und seiner religiösen Legitimation. Den heutigen Erkenntnisstand zur Entstehung der fünf Bücher Mose fasst Hartmut Meesmann so zusammen: „Die literarische Gestaltung, so die Erkenntnis, sollte dazu dienen, dem von Fremdmächten unterdrückten und wenig selbstbewussten Volk Israel zu einer neuen Identität zu verhelfen. So hält Israel auch nach dem Zusammenbruch des Königshofes und nach dem Verlust der staatlichen Unabhängigkeit an seinem Gott fest. Die ‚Theologie des Bundes‘ entsteht.“¹⁰⁴ Damit wird der göttliche Charakter der Offenbarung nicht geleugnet, sondern der Alttestamentler Uwe Becker formuliert angesichts der Erkenntnisse über die Entstehung des Alten Testaments: „Die Offenbarung wird im Gespräch der Glaubenden miteinander errungen.“¹⁰⁵

Die Warnungen der Propheten vor dem drohenden Untergang und ihre Forderung, den Armen, den Witwen und Waisen Recht zu schaffen, um dem Zerfall der Gesellschaft Einhalt zu gebieten, erhielten angesichts der Niederlage eine neue Bedeutung. Die militärische Niederlage wurde als Gericht Gottes verstanden.

Die Zerstörung Jerusalems führte dazu, dass größere Teile des jüdischen Volkes in der Diaspora lebten. Neben den Deportierten in Babylon, von denen viele sich dort auf Dauer ansiedelten, gab es weiterhin eine jüdische Bevölkerung in Juda sowie größere Exilgruppen in den Nachbarstaaten, vor allem in Ägypten. All diese Gruppen standen miteinander in Kontakt und wurden neben der ethnischen durch die religiösen Gemeinsamkeiten zusammengehalten. Aus der Diaspora-Situation ergab sich auch eine größere Notwendigkeit, die eigene Geschichte und die eigenen religiösen Einsichten und Überzeugungen aufzuschreiben.

In den Mittelpunkt ihrer theologischen Arbeit stellten die Verfasser der biblischen Bücher den Glauben an den einen Gott und die Ablehnung weiterer Götter, die viele Israeliten lange Zeit angebetet hatten. Dieser Glaube an den einen Gott sollte die verstreute Gemeinschaft zusammenhalten und wurde so zur Existenzfrage für das Volk und seine Religion. Mangels eines eigenen Staates wurden die gemeinsamen religiösen Überzeugungen zu einer zentralen Kraft der Bewahrung der gemeinsamen Identität.¹⁰⁶ Das ist eine Erfahrung, die auch heute viele Migrantengruppen machen und die dazu führt, dass sie sich in der neuen Heimat um die Kirchen und Tempel ihrer heimischen Religionsgemeinschaft sammeln.

Die Aufgabe bestand darin, ein Verständnis von Gott in den Mittelpunkt zu stellen, der seinem Volk auch in Zeiten der Niederlage und Demütigung treu bleibt und der die Hoffnung auf eine wirklich umfassende Befreiung wach hält. Dafür mussten die alten, meist mündlich überlieferten religiösen Traditionen, in eine kritische Auseinandersetzung mit den religiösen und sozialen Gründen für die verheerende Niederlage und die Suche nach Antworten auf ein Leben in Abhängigkeit und im Exil in ein neues religiöses „Gebäude“ einbezogen werden. Dass und wie dies gelang, gehört zu den bewundernswertesten Leistungen in der Geschichte der Menschheit.¹⁰⁷

Dass die Nachbarn und die fremden Herrscher auch die Glaubenswelt der Israeliten mit geprägt haben, schmälert aber nicht die Leistung, sich dem Geheimnis Gottes stärker genähert zu haben als andere Völker. Besonders wichtig ist offenbar die Begegnung mit den religiösen Vorstellungen der Perser geworden, die nach der Eroberung Babylons zur neuen globalen Macht wurden. Ihnen gebührt das Verdienst, eine der allerersten „Buchreligionen“ geschaffen zu haben, also eine Religion, die sich auf eine heilige Schriftenammlung stützt, die auf Zarathustra zurückgeht. Die Ähnlichkeiten zwischen diesen Schriften und den biblischen Schriften, die im Exil und in der unmittelbaren nachexilischen Zeit entstanden, sind frappierend, und es spricht vieles dafür, dass die Israeliten sich intensiv mit den religiösen Vorstellungen der Perser beschäftigt und offenbar eine ganze Reihe von Überzeugungen in die eigene Religion aufgenommen beziehungsweise Aspekte im eigenen religiösen Erbe durch die Beschäftigung mit der Religion der Perser neu bewertet und gewichtet haben. So steht in beiden Religionen am Ende des Lebens eine Bilanz der guten und bösen Taten, und es gibt neben der Verheißung eines Paradieses auch die Ankündigung eines Weltgerichtes. Auch finden sich in beiden Religionen recht ähnliche Vorstellungen von „rein“ und „unrein“. Und schließlich ist von zentraler Bedeutung, dass in beiden Religionen ein Gott den zentralen Platz einnimmt, der der Schöpfer der ganzen Welt ist.¹⁰⁸

Aus der Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen ist also ein neuer religiöser Reichtum entstanden, vor allem die Festigung des Glaubens an einen Gott, der diese Welt den Menschen als Haushalter anvertraut hat, der ihnen eine klare Wegweisung gegeben hat, um in den alltäglichen Problemen und Konflikten eine Orientierung zu haben und der ihnen die Hoffnung auf ein Leben jenseits der Niederlagen und Schuld der Gegenwart eröffnet.

Die Verfasser der biblischen Texte stellten zwei Themen in das Zentrum: den Exodus aus Ägypten und die Offenbarung auf dem Sinai. Der Exodus steht für die Verheißung, dass die Tyrannen der Welt nicht das letzte Wort haben werden, sondern Gott eine Befreiung verheißt. Dass dieser Gott die Israeliten als

Volk auserwählte, hat diesem Mut und Kraft gegeben, allen Feinden zu widerstehen und auch nach Niederlagen zusammenzubleiben. Zahllose Völker sind in der Antike von den globalen Mächten besiegt worden und wurden entweder ganz vernichtet oder ihrer Identität beraubt und zu einem untergeordneten Teil der herrschenden Gesellschaft gemacht. Den Israeliten blieb dies erspart.

Den Gott, dem sie folgten, erkannten sie als den Herrscher der Welt. Das musste geradezu vermessen wirken angesichts der Großmächte der Umgebung und ihrer Staatsgötter. Aber hier wirkte sich aus, dass der Gott, den die Israeliten kennen lernten, nicht der Gott eines siegreichen Volkes war, der in direktem Kontakt zu den Pharaonen und Königen stand. Dieser Gott war kein Instrument der politisch Herrschenden – jedenfalls über den größten Teil der Geschichte nicht –, sondern ein Gott, der sich auf die Seite der Armen gestellt hatte, sehr bewusst und sehr entschieden. Wenn diese Tradition in Vergessenheit geriet, traten immer wieder Propheten auf, um das Volk daran zu erinnern, wer sie aus der Sklaverei befreit hatte und vor neuer Sklaverei bewahren wollte. Dem „Prinzip Babylon“ wurde das „Prinzip Jerusalem“ entgegengestellt, so der lateinamerikanische Befreiungstheologe Enrique Dussel.¹⁰⁹

Diese Tradition eines Gottes, der für die Armen und Bedrückten Partei ergreift, ist die vorherrschende Linie in der Bibel. Ein Buch, das von zahlreichen Autoren und einigen wenigen Autorinnen über einen Zeitraum von mehreren Tausend Jahren geschrieben worden ist, besitzt nicht die Stringenz, die manche heutigen theologischen Dogmatiken zumindest beanspruchen. Immer waren die Verfasser und Verfasserinnen der Texte auf der Suche nach der Botschaft Gottes für ihre gerade aktuelle Situation, die oft eine Situation der Not war. Und wen kann es verwundern, dass in solche Texte dann auch die Verfluchung der gerade mächtigen politischen und militärischen Gegner einfließt, manchmal auch Allmachtsvorstellungen angesichts erfahrener Ohnmacht. Ein herausragendes Beispiel hierfür ist das Buch Ester.¹¹⁰

Es wäre falsch, in der Bibel nur eine einzige Linie erkennen zu wollen. Aber es ist doch auffällig, wie deutlich immer wieder der Gott ins Zentrum gerückt wird, der die Armen, die Witwen und Waisen beschützt und zu deren Schutz auffordert. Die Verheißung des Exodus wurde deshalb verbunden mit der Aufforderung, ein Leben zu führen, das auf Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit ausgerichtet war. Der Bund Gottes mit seinem Volk in Sinai hatte die Verpflichtung für die Menschen zur Konsequenz, sich für eine gottgefällige Welt einzusetzen. Mit der Tora wurde den einzelnen Menschen und der Gemeinschaft eine Orientierung dafür gegeben, wie „ein gutes Leben“ für sich selbst und in Beziehung zu den Mitmenschen gestaltet werden kann. In der Tora wurden die Regeln und Vorschriften gesammelt, die zum Teil schon seit Jahrhunderten das Leben der Israeliten begleitet und be-

stimmt hatten und die nun auf dem Hintergrund der Konfrontation mit globalen Mächten und Fehlentwicklungen in der eigenen Gesellschaft neu zusammengestellt und erweitert wurden. Diese Regeln wurden mit lehrreichen Geschichten verwoben, und so entstand ein religiöses Werk, das den Menschen bis heute Orientierung im Alltagsleben geben kann. Dabei wird das individuelle Verhalten in enger Beziehung gesehen zum Zusammenleben in der Gemeinschaft.

Die Verhinderung einer starken Kluft zwischen Armen und Reichen, Mächtigen und Machtlosen hatte, wie erwähnt, auch ganz praktische Gründe. Ohne einen gewissen Ausgleich war der Zusammenhalt der Gemeinschaft nicht zu bewahren. Das war keine neue Erkenntnis der Israeliten. Auch die Herrscher der damaligen globalen Mächte wussten, dass sie die Unterstützung der Bevölkerung verlieren würden und im Konflikt- und Kriegsfall nicht auf ihre Loyalität rechnen konnten, wenn die sozialen Unterschiede zu krass wurden. Deshalb verfügten diese Herrscher zu bestimmten Anlässen, zum Beispiel bei ihrer Thronbesteigung, einen Schuldenerlass für die Armen und sorgten so dafür, dass die Verarmung keine zu krassen Formen annahm. Der Schuldenerlass ist also keine Neuerung der Bibel. Neu hingegen ist, dass es der den Armen zugewandte Gott ist, der den Schuldenerlass verfügte und den Armen einen Anspruch darauf sicherte, und nicht die Großmut eines Herrschers. Gott bildet das Zentrum des Weges zu mehr Recht, nicht der gerade herrschende König. Diese Umkehrung der Verhältnisse hat eine Gemeinschaft gefestigt und es ihr ermöglicht, alle globalen Reiche zu überdauern.

Eine wichtige Botschaft, die in der Zeit des Exils in die Bibel aufgenommen wurde, ist die Wertschätzung der Vielfalt. Sie wird mit der Geschichte vom Turmbau von Babel vermittelt, die die Redaktoren des Alten Testaments in das erste Buch Mose aufnahmen.¹¹¹ Diesen Turm hat es tatsächlich gegeben, und er wurde von Zwangsarbeitern aus vielen Völkern gebaut, die von den Babyloniern unterjocht worden waren. Der Turm wurde so zu einem Symbol des Allmachtsanspruchs einer Herrscherdynastie und schon im Entstehungsprozess ein Beispiel für eine „babylonische Sprachverwirrung“. Die Babylonier wollten diese Vielfalt (von der im Kapitel vorher in der „Völkertafel“ in Genesis 10 die Rede ist) durch eine Vereinheitlichung unter einen Willen und eine Sprache, die Sprache der Herrschenden, beseitigen.¹¹² Frank Crüsemann deutet die biblische Geschichte so: „Es geht um die Aufhebung der Vielfalt durch eine Zwangseinheit. Der Alptraum einer uniformierten Weltgesellschaft wird von Gott verhindert. Die Strafe ist zugleich und vor allem ein Befreiungsakt, die Ermöglichung des Eigenen und Verschiedenen.“¹¹³

Hope S. Antone, Theologin aus den Philippinen, hat dies biblische Geschichte vom Turmbau so gedeutet: „Der Bau der von einem Turm gekrönten

Stadt repräsentiert ganz deutlich das menschliche Streben nach einer Sprache, einer grandiosen Stadtkultur, einer sichtbaren uniformen Struktur und dem einzigen Wunsch, sich einen Namen zu machen. Im Kern beschreibt dies die heutige Realität der Globalisierung und ihr Bestreben, ein Monopol für eine bestimmte Macht (oder eine bestimmte Gruppe, die an der Macht ist), eine bestimmte Kultur, ein bestimmtes Wirtschaftssystem und ein bestimmtes politisches System durchzusetzen... Gott schuf die Welt mit ihrer einzigartigen Vielfalt. Gott will deshalb nicht Uniformität, sondern Vielfalt oder Pluralismus.“¹¹⁴

Der Versuch, einen Turm zu bauen, „dessen Spitze in den Himmel reicht“, scheiterte. Jürgen Ebach schreibt über dieses Ende eines gigantischen Planes und die Sprachenvielfalt: „Aber dieses Ergebnis ist kein Verlust. Die Wiederherstellung der Vielfalt anstelle des imperialen Einheitsreiches erfolgte nicht ‚leider‘, sondern ‚Gott sei dank‘.“¹¹⁵

Der Turm blieb ein durch und durch irdisches Bauwerk und war gerade einmal 77 Meter (nach anderen Angaben 91 Meter) hoch. In Erinnerung geblieben ist er als Symbol eines politischen Systems, das auf Zwangsarbeit beruhte. Vermutlich wurden die Bauarbeiten in der Herrschaftszeit Nebukadnezars begonnen, also in der Zeit, als viele Israeliten aus ihrer Heimat verschleppt wurden. Die Herrscher von Babylon verloren bald nach der Fertigstellung des Turms ihre Macht, und als deutsche Archäologen Anfang des 20. Jahrhunderts im Irak auf den Turm stießen, war aus dem einstigen Wunderwerk nicht mehr als ein großer Haufen Steine und Berge von Lehm übriggeblieben. Alexander der Große hatte den Turm nämlich abtragen lassen, um einen noch größeren Turm zu errichten, aber dazu kam es nie, denn Alexander starb und mit ihm der Plan des Turmbaus. So ist der Turm als Sinnbild der Überheblichkeit der Menschen in Erinnerung geblieben – gewiss keine unbedeutende Erinnerung in der Zeit der Globalisierung.

Die Rückkehr aus dem Exil

Das Überleben als Volk wurde dadurch begünstigt, dass die nach Babylon Verschleppten in einem eigenen Siedlungsgebiet zusammenleben konnten. Eine grundlegende Veränderung ihrer Situation ergab sich dadurch, dass sich die Machtkonstellation zwischen den Großmächten erneut verschob. Der Perserkönig Kyrus konnte 539 v. Chr. mit seinen Truppen Babylon besetzen und gewann damit auch die Kontrolle über die abhängigen Länder des babylonischen Reiches wie Juda. Die kampflose Übergabe Babylons ist nicht nur aus der Abwesenheit des babylonischen Königs zu erklären, sondern auch durch die tiefe Kluft zwischen diesem König und seinen Priestern, die ihm die religiöse Legitimation entzogen und mit den Persern sympathisierten. Die Perser ihrerseits waren klug genug, die babylonischen Götter zu respektieren und den Priestern ihren Einfluss zu lassen. Dies ist geradezu ein Lehrstück für die Beziehung von politischer Macht und religiöser Legitimation globaler Reiche.

Die Perser bauten ihr Weltreich auf einem anderen Prinzip als die Assyrer und Babylonier auf. Hatten diese großes Gewicht auf die Auflösung der Strukturen in den eroberten Ländern gelegt und dafür die Oberschichten deportiert, setzten die Perser darauf, die bestehenden Kulte, Rechtsstrukturen und Verwaltungspraktiken in den eroberten Ländern zu festigen, solange die persische Herrschaft nicht infrage gestellt wurde.¹¹⁶ Dies erinnert an das britische imperiale System der „indirect rule“ und die heutigen Bemühungen von Großmächten, in ihren Interessengebieten Regime an die Macht zu bringen und an der Macht zu halten, die eine gewisse Autonomie genießen, solange sie willfährig gegenüber den politischen und ökonomischen Vorstellungen der Großmacht sind. Dies gilt zum Beispiel auch mehr als vier Jahrzehnte nach dem Ende der französischen Herrschaft in Afrika für eine ganze Reihe früherer Kolonien.

Entsprechend dieser Politik wurde es den Juden erlaubt, aus dem babylonischen Exil nach Jerusalem zurückzukehren und den Tempel wieder aufzubauen¹¹⁷, wozu der persische König sogar eine finanzielle Unterstützung gewährte. Ein Prophet, der als zweiter Jesaja oder Deuterojesaja bezeichnet wird, hatte diese Heimkehr vorausgesagt und angekündigt, dass König Kyrus es sein würde, der als „Gesalbter“ Gottes diese Rückkehr ermöglichen würde (vgl. Jesaja 40-55). Bemerkenswerterweise handelt Gott hier also durch einen Ungläubigen.

Die Rückkehr aus dem Exil vom Jahre 538 an wurde als zweiter Exodus

und als Beweis verstanden, dass Gott seinem Volk treu geblieben war. Dass zunächst nur kleine Gruppen tatsächlich in die alte Heimat zurückgekehrt sind, es also nicht den prophezeiten großen Zug auf einer Prachtstraße zurück in die alte Heimat gab, tat der historischen und religiösen Bedeutung des Endes der erzwungenen Exilzeit in Babylon keinen Abbruch.

Der Wiederaufbau des Tempels verzögerte sich allerdings, so dass er erst 515 fertiggestellt war. Damit hatte das über einen großen Raum verstreute jüdische Volk ein neues religiöses Zentrum. Dies wertete die Rolle des Hohepriesters und der anderen Priester in Jerusalem auf, die zudem mangels einer starken einheimischen politischen Autorität (es gab keinen König mehr) sehr viel mehr Einfluss gewannen als in der Königszeit. Aus dem Tempel Salomos und der anderen Könige wurde ein Tempel, für den der Hohepriester die Verantwortung trug. Dass die Hohenpriester auf religiösem Gebiet die Nachfolge der Könige angetreten hatten, wurde schon äußerlich dadurch sichtbar, dass sie bei der Einführung in ihr Amt wie Könige gesalbt wurden. Die neue Rolle der Priester hat sich auf die religiösen Vorstellungen signifikant ausgewirkt.

Das Leben in der neuen alten Heimat brachte auch eine Reihe früherer Fragen zurück, zum Beispiel das Verhältnis zu den Menschen anderer Völker, mit denen man Tür an Tür lebte. Im Buch Maleachi wurden Mischehen als einer der Missstände angeprangert, die es zu beseitigen gelte. Vor allem aber ging es Propheten wie Esra und Nehemia um die Rückkehr zu den religiösen Regeln der Vergangenheit und die Einhaltung der göttlichen Weisungen. Vor allem Nehemia hat offenbar durchgesetzt, dass die Weisungen in den Büchern Mose, die Tora, zur verbindlichen Grundlage des Lebens und Zusammenlebens gemacht wurden. Dies konnte nicht verhindern, dass die sozialen Gegensätze weiter zunahmen, ein Grund für die Kritik der Propheten der Nachexilzeit.¹¹⁸

Eine wichtige Bestimmung der Tora ist der Schuldenerlass. Da im Zusammenhang mit der Erlassjahrkampagne hierzu bereits viel veröffentlicht worden ist, u.a. vom Evangelischen Missionswerk, will ich dieses Thema an dieser Stelle nicht näher ausführen. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang daran, dass mit der Herrschaft Alexanders des Großen die Einführung von Münzgeld im Mittelmeerraum sich rasch ausbreitete und damit die Wirtschaftsbeziehungen eine neue Qualität gewannen. In den griechischen Stadtstaaten, wo sich die Geldwirtschaft schon sehr früh entwickelte, nahm die Schuldknechtschaft bereits im 6. Jahrhundert v. Chr. so dramatische Formen an, dass in Athen eine drastische Reform eingeführt werden musste, um den Zusammenhalt und das Funktionieren des Staates zu retten. So wurde die Versklavung von Menschen als Sicherheit für Schulden verboten. Bestehen-

de Schuldverträge wurden aufgehoben und verpfändetes Land auf Anordnung der Stadtregierung zurückgegeben.¹¹⁹ Verschuldung war also kein spezifisches Problem des armen und abhängigen Palästinas, sondern schon auf der damaligen Stufe der Geldwirtschaft ein strukturelles Problem, das auch vor Metropolen wie Athen nicht halt machte.

Im griechischen Einflussbereich

Mit dem Sieg Alexanders des Großen über die Perser wurde Judäa Teil eines neuen globalen Reiches, das bis zum heutigen Pakistan reichte. Das Reich zerfiel zwar nach dem Tode seines Gründers rasch wieder, aber der hellenistische Einfluss auf die ganze Region blieb erhalten.¹²⁰ Nicht nur griechische Siedler, Waren und technische Errungenschaften erreichten den ganzen Mittelmeerraum und die angrenzenden Regionen, sondern auch die griechischen religiösen und philosophischen Vorstellungen prägten Jahrhunderte lang das Leben und Denken und haben auch in den jüdischen und dann auch christlichen Theologien tiefe Spuren hinterlassen. Im Kampf um die geistige Vorherrschaft waren die griechischen Denker sehr viel erfolgreicher als die militärischen Führer nach dem Tode Alexanders des Großen.

Die jüdischen Priester und Propheten wurden von den griechischen philosophischen und religiösen Vorstellungen beeinflusst, setzten sich aber auch kritisch mit ihnen auseinander, und das war schon deshalb notwendig, weil es neben den jüdischen Diasporagemeinden in vielen Städten des östlichen Mittelmeers auch große griechische Bevölkerungsgruppen gab, die ihre religiösen Vorstellungen mitbrachten und vertraten. Die jüdische Bevölkerung mit ihrem Beharren auf den Glauben an den einen Gott bildete eine zwar nicht isolierte, aber doch getrennte Bevölkerungsgruppe in den großen Städten, in denen der Synkretismus, also die Vermischung von Religionen, alltäglich war. Bei der Frage, wie sich das Christentum heute auf dem „Markt der Religionen“ behaupten kann, lässt sich sicher etwas von den jüdischen Diasporagemeinden der Antike lernen.

Jerusalem blieb das geistliche Zentrum für alle Jüdinnen und Juden, viele kamen aber nie in ihrem Leben an diesen Ort. Deshalb entstand die Tradition, an den einzelnen Orten Synagogen zu errichten, in denen sich die Gemeinden am Sabbat zu Schriftlesung und Gebet versammelten. In den Diasporagemeinden schwanden allmählich die Kenntnisse der hebräischen Sprache,

aber der Glaube an den einen Gott und die Tora bewahrten die Verbindung zu den anderen jüdischen Gemeinschaften und vor allem nach Jerusalem. Die Ähnlichkeit mit heutigen Migrantengemeinden in allen Teilen der Welt ist auffällig. Gerade in der Fremde wird auf den Assimilationsdruck mit einem um so entschlosseneren Festhalten an der Kultur und dem Glauben der ursprünglichen Heimat reagiert. Aber neben der Abgrenzung besteht die Notwendigkeit und Chance, sich mit der herrschenden Religion und Philosophie auseinander zu setzen. So entstand im Judentum eine religiöse Bewegung, die sich darum bemühte, die Elemente der griechischen Philosophie, die sich mit dem eigenen Glauben in Einklang bringen ließen, zu adaptieren und so die eigenen religiösen Ideen fortzuentwickeln. Das interreligiöse Gespräch verändert auch die eigenen religiösen Vorstellungen und Überzeugungen, dies lässt sich in der Antike offenbar vor allem für das Judentum in der nordafrikanischen Diaspora nachweisen.

In Judäa kam es derweil zu dramatischen politischen und in der Folge auch religiösen Veränderungen und Konflikten. 198 v. Chr. hatte sich die Machtkonstellation zwischen den globalen Mächten erneut verändert, und die Seleuziden übernahmen die Herrschaft in Jerusalem und Umgebung.¹²¹ Sie wurden von vielen Kreisen der Stadt erfreut begrüßt, denn sie zeigten sich zugänglich für die religiösen und sozialen Wünsche der jüdischen Bevölkerung. So wurde es zum Beispiel Nichtjuden verboten, den Tempel zu betreten. Aber schon nach einem Jahrzehnt veränderten sich die Verhältnisse, weil das Römische Reich seinen langen Schatten bis in den Herrschaftsbereich der Seleuziden ausdehnte und diese tributpflichtig machte. Um die Tributzahlungen aufzubringen, mussten diese ihren Untertanen schwere finanzielle Lasten auferlegen. Ähnlichkeiten mit den Regierungen afrikanischer Länder, die ihren Bürgern zur Begleichung ihrer Schulden im Ausland immer mehr Steuern aufbürden, drängen sich auf. Die Seleuziden gingen in ihrer Geldnot so weit zu versuchen, Tempelschätze zu plündern, was natürlich den Widerstand der örtlichen Bevölkerung in den einzelnen Regionen ihres Reiches hervorrief. Wie heute in armen Ländern führte die Ausplünderung durch den Staat zu einer Erosion aller sozialen Strukturen und nicht einmal der Tempel war davor bewahrt. Ein Tiefpunkt wurde erreicht, als das Hohepriesteramt an einen Mann fiel, der sich dieses Amt durch eine hohe Zahlung erkaufte – und die große Summe dann nur dadurch aufbringen konnte, dass er den Tempelschatz plünderte.¹²²

Die Rebellion des Volkes gegen die Ausplünderung wurde damit beantwortet, dass der Tempel entweiht und in einen Tempel für den Gott Zeus Olympios umgewandelt wurde. Religiöse Bewegungen innerhalb des Judentums, die angesichts der Schrecken der Welt eine Apokalypse vorhersagten, gewannen in dieser Situation an Bedeutung.

Politisch gewannen die Kräfte an Einfluss, die durch den bewaffneten Kampf ein Ende der Fremdherrschaft erreichen wollten. Unter der Führung von Makkabäus gelang es den Aufständischen, die Besatzungstruppen überraschend anzugreifen und vernichtend zu schlagen. Jerusalem konnte erobert und der Tempel gereinigt und neu geweiht werden. Nach weiteren Kämpfen kam es zum Friedensschluss mit den Seleuziden, der Judäa einen erheblichen Grad von Autonomie sicherte. Große Teile der herrschenden Schicht in Jerusalem arrangierten sich daraufhin mit den seleuzidischen Herrschern, während kleinere Gruppen den Aufstand fortsetzten. Es folgten chaotische Zeiten, bis zu dem Punkt, dass einige jüdische Gruppen den syrischen König zur Hilfe riefen, während andere Gruppen die Römer beschworen, auf ihrer Seite in die Auseinandersetzungen einzugreifen. Aber der Versuch, die Großmächte gegeneinander auszuspielen und für die eigenen Interessen nutzbar zu machen, ist damals – wie später noch häufig – gescheitert. Das Ergebnis war, dass römische Legionäre im Jahre 63 v. Chr. in Jerusalem einzogen und aus dem gelobten Land einen von Rom total abhängiger Kleinstaat machten.

Die Jesus-Leute im Zeitalter des globalen Römischen Reiches

„Pax Romana“

Die Epoche, die der Integration in das Römische Reich folgte, gilt unter Historikern als eine relativ friedliche Phase der Geschichte dieses Imperiums und wird als Zeit der „Pax Romana“ bezeichnet. Aber dieser Ausdruck entsprach nur der Wahrnehmung der Mächtigen im damaligen Rom und jener späteren Historiker, die Geschichte als Geschichte der Mächtigen verstanden und darstellten. Aus der Sicht der „kleinen Leute“ in Judäa, und das war der allergrößte Teil der Bevölkerung, stellte sich die Lage ganz anders dar. Auch sie werden es begrüßt haben, dass nach vielen Jahren der Kriege und Bürgerkriege die akute Kriegsgefahr gebannt zu sein schien. Aber sie konnten – anders als spätere Historiker – nicht wissen, dass ein Jahrhundert des relativen (!) Friedens angebrochen war. Zu oft hatten sie schon erlebt, dass sich die militärischen Gewichte zwischen den Großmächten über Nacht veränderten und ein neuer Krieg begann.

Außerdem war der Preis der „Pax Romana“ die bedingungslose Unterwerfung unter das Diktat der Mächtigen in Rom und der von ihnen eingesetzten lokalen Autoritäten. Wer sich dem nicht fügte, so erlebte es mehrfach die jüdische Bevölkerung, der wurde gnadenlos niedergemetzelt. Auch die Jesus-Leute standen vor der Frage, wie sie sich gegenüber dieser globalen Macht verhalten sollten. In der zugespitzten Zeit des Wirkens Jesu war ein Ausweichen vor einer Positionsbestimmung und Parteinahme nicht zu vermeiden. Das macht es so spannend und für die heutige Zeit so lehrreich zu verstehen, wie Jesus und seine Leute sich in den Konflikten ihrer Zeit verhielten.

Wie bei der heutigen Globalisierung gab es auch im Römischen Reich eine ideologische Ebene der Auseinandersetzung. Die offizielle religiös verbrämte Ideologie hat Livius, ein Parteigänger des Augustus, so formuliert: „Die

Himmlischen wollen, dass mein Rom Haupt der Welt sei; daher mögen die Römer die Kriegskunst pflegen, und sie sollen wissen... dass keine menschliche Macht ihnen widerstehen kann.“¹²³

Rom war nicht nur das Zentrum eines politischen und militärischen Weltreiches, sondern auch einer – nach dem damaligen Weltbild – globalen Wirtschaftsmacht. Ein wichtiger Faktor war dabei die Weiterentwicklung der Geldwirtschaft. Stephen Zarlenga schreibt in seiner umfangreichen Geschichte des Geldes sogar: „Die Entwicklung Roms von einem winzigen Dorf im 8. Jahrhundert v. Chr. zum Begründer und Beherrscher der Weltordnung ist teilweise auf sein Bronzegeld zurückzuführen... Die Entscheidung... statt Gold und Silber Bronze zu verwenden, hatte weitreichende Konsequenzen. Sie führte zu einer Wertminderung von Gold und Silber und somit auch zu einer Machtminderung der östlichen Tempel und Kaufleute...“¹²⁴ Es ist spannend, nachzulesen, wie die römischen Herrscher es schafften, ihr Bronzegeld international als Zahlungsmittel durchzusetzen und den Währungen der griechischen und anderer Konkurrenten zu schaden. Später wollten römische Patrizier die in eroberten Gebieten geraubten Silberbestände gewinnbringend einsetzen und setzten die Anerkennung von Silbermünzen als Zahlungsmittel durch, wobei sie riesige Gewinne machten, weil ihr Silber durch die Prägung zu Münzen den fünffachen Wert bekam.¹²⁵ Heutige Währungsgeschäfte und -manipulationen zu Lasten Schwächerer erscheinen dann so neu nicht mehr, und es wird überdeutlich, dass Jesus in einer Zeit lebte, in der spekulative Geschäfte mit dem Geld schon weit verbreitet waren und Effekte bis in abgelegene Provinzen des Römischen Reiches zeigten.

Palästina hatte im internationalen Wirtschaftssystem der Römer durchaus einen wichtigen Platz. Gut ausgebaute Straßen führten nach Petra (und von dort nach Arabien), nach Damaskus und Ägypten. Die Mittelmeerhäfen stellten die Verbindungen zum übrigen Wirtschaftsraum her, und Jerusalem war eine so wichtige Handelsmetropole, dass schließlich der Hohepriester in seine Bitten am Versöhnungstag einflocht, der florierende Handel möge im kommenden Jahr gesegnet sein.¹²⁶ Galiläa bildete kein Zentrum der internationalen Wirtschaft, besaß aber vor allem mit Olivenöl einen wichtigen Exportartikel. Auch gab es größere Weingüter (vgl. das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg). Fische vom See Genezareth wurden eingesalzen und exportiert. Es gab bereits eine fabrikmäßige Konservierung.¹²⁷ Die Fischer, die Jesus zu seinen Jüngern machte, waren also – wenn auch ganz arme – Akteure des globalen Warenaustausches unter römischer Regie.¹²⁸ Zu bemerken war außerdem eine starke Akkumulation von Reichtum, der vor allem im Entstehen großer Güter sichtbar wurde, die vor allem mit Sklaven, aber auch mit Tagelöhnern betrieben wurden.¹²⁹ Es gab seit der Blütezeit der griechischen Stadtstaaten auch bereits ökonomische Theorien, die sich mit dem

Funktionieren des Marktes beschäftigten, wobei Aristoteles noch heute zitiert wird, wenn es um die Erklärung von Handel und Preisen in der antiken Ökonomie geht.¹³⁰

Neben Ähnlichkeiten sind auch Unterschiede zwischen dem damaligen „globalen“ Weltreich der Römer, das immerhin von England bis Ägypten reichte, und der heutigen Globalisierung darzustellen. Zunächst einmal bestehen große Unterschiede im ökonomischen Leben. Zwar gab es im Römischen Reich bereits Märkte und die meisten Güter des Lebens waren zu Waren geworden, die auch über große Entfernungen gehandelt wurden, aber es fehlten große multinationale Konzerne, und die Möglichkeiten der individuellen Kapitalakkumulation waren begrenzt. Die Politik und militärisches Kalkül hatten die Oberhand gegenüber Wirtschaftsunternehmen, und der Staat hatte zudem eine übermächtige Rolle im Wirtschaftsleben.¹³¹ Die Wirtschaft wurde meist von politisch Mächtigen kontrolliert, ohne dass sie selbst sich intensiv um das Geschäft kümmerten. Dafür hatten sie Verwalter. Große Gewinne waren selbstverständlich willkommen, aber wenn ein Unternehmen sichtbar erfolgreich war, dann wurde von den Kaisern die Erwartung geäußert, der Besitzer möge einen großen Geldbetrag für den Bau einer Arena oder einer Wasserleitung zur Verfügung stellen. Deshalb konnten die Besitzer der Handelshäuser oder großen Landgüter vor allem erwarten, von den Erträgen ihrer Unternehmen luxuriös zu leben.

Diese Form des Umgangs mit den Gewinnen spiegelt sich auch in einem Gleichnis Jesu wider, dem Gleichnis vom reichen Kornbauern. Nach dem Bau großer Scheunen und der Anhäufung großen Reichtums will er nicht – wie es heutige Theoretiker der Marktwirtschaft wohl vermuten würden – sein Kapital gewinnbringend in neue Unternehmungen investieren, sondern er will das Leben genießen. Von daher gab es zu Jesu Zeiten – und dies besonders in den armen Gebieten von Galiläa und Judäa – kaum das Problem der Akkumulation von Kapital um der Akkumulation willen. Die Reichen in dieser Gesellschaft waren die Besitzer von Landgütern sowie all jene, die es geschafft hatten, in der Verwaltung der Römer eine lukrative Stellung zu bekommen, bevorzugt als Zoll- und Steuereintreiber.

Auch politisch gab es große Unterschiede zwischen den damaligen globalen Herrschaftsstrukturen und der heutigen Zeit. So gab es damals einen eindeutigen Primat der Politik gegenüber den wirtschaftlichen Machtgruppen. Die politisch Mächtigen bedienten sich des wirtschaftlichen Reichtums, um ihre Macht zu festigen, und sie sorgten dafür, dass sie selbst einen beträchtlichen Teil des Vermögens abbekamen, aber der Chef eines großen Gutes hätte sich lächerlich gemacht, wenn er versucht hätte, seine wirtschaftliche Macht einzusetzen, um die Politik in Rom entscheidend mitzubestimmen. Im Zwei-

felsfall wäre man nur auf seinen Reichtum aufmerksam geworden und hätte ihn genötigt, ein neues Amphitheater zu stiften. Wirtschaftlicher Reichtum war nützlich im politischen Machtkampf, aber was wirklich zählte, war eine große Unterstützung der politisch mächtigen Kreise in Rom.

Mitentscheidungsmöglichkeiten am politischen Leben hatte ein kleiner Kreis von Bürgern Roms, und je weiter die Menschen von dieser Machtzentrale entfernt waren, desto mehr waren sie der Willkür derer ausgeliefert, die die römischen Interessen vertraten. Eine demokratische Mitwirkung gab es für die Menschen in Judäa und Galiläa nicht. Im Blick auf die heutige Situation ist festzustellen, dass die Menschen, die in den politischen und wirtschaftlichen Machtzentren leben, demokratische Mitwirkungsmöglichkeiten haben, aber je weiter man an die Peripherie kommt, desto weniger demokratische Rechte haben die Menschen.

Aber auch diese Peripherie besteht aus politisch selbständigen Staaten, deren Regierungen nicht auf Weisungen aus Rom oder Washington warten. Die Abhängigkeiten, die heute bestehen, sind subtiler, und damit ist die Rolle der einheimischen Elite, die in das globale System einbezogen ist, auch nicht identisch mit den damaligen Verhältnissen.

Geblichen ist ein massiver Widerstand gegen globale Herrschaftsansprüche. Damals war vor allem die Kopfsteuer der Anlass zu Protesten und Aufständen. Für die Juden war der Widerstand auch religiös begründet. Dazu schreiben Dorothee Sölle und Luise Schottroff in ihrer Jesus-Biographie: „In den messianischen Bewegungen des Judentums im 1. Jahrhundert stand die Hoffnung auf das Reich Gottes, auf eine Erde, auf der nur noch Gott König ist, im Mittelpunkt. Die Gotteserwartung gab den Menschen Kraft und Phantasie. Ihr Widerstand machte sich besonders an der Frage der Steuer für Rom fest. Das war die Konsequenz aus der Gottesbeziehung: Kein Mensch hat mehr das Recht, Anspruch auf den Körper anderer zu erheben. Dies aber tat der Kaiser in Rom. Er betrachtete die Kopfsteuer (*tributum capitis*) als Konsequenz der Eroberung von Völkern, deren Körper nicht mehr ihnen selbst gehörten, sondern Eigentum des neuen Herrn in Rom geworden war... Aus der Perspektive vieler jüdischer Menschen drohte die mit der Kopfsteuer verbundene Anerkennung der Herrschaft des Kaisers über die Menschen die Beziehung zu Gott zu zerstören. Gott allein soll König und Herr sein und niemand sonst, das war die Lebensrichtung für jüdische Menschen.“¹³² Auch heute wird der Widerstand gegen globale Mächte religiös begründet, wobei zwar nicht die Kopfsteuer, aber die Frage im Zentrum steht, ob die Erde des Herrn ist oder unter der Herrschaft einer kleinen mächtigen Minderheit steht. Gibt es also doch sehr viele Ähnlichkeiten zwischen dem Römischen Reich und der heutigen globalisierten Welt?

Franz Segbers stellt in seinem Buch über die Tora die unterschiedlichen Positionen zur Frage einer antiken Marktwirtschaft mit internationalen Handelsbeziehungen dar. Sie reichen von der Behauptung, es habe in der Antike keine marktorientierte Produktion gegeben, bis zu der Auffassung, es habe schon damals fortgeschrittene Kenntnisse der nationalökonomischen Marktgesetze gegeben.¹³³ Es lässt sich aber vorsichtig feststellen, dass die Marktökonomie durch die Expansion des Römischen Reiches und die Einbeziehung aller abhängigen Gebiete in ein an den römischen Interessen orientiertes Wirtschaftssystem gegenüber früheren Zeiten ein sehr viel größeres Gewicht gewann. Die Ausbreitung einer einheitlichen Währung hat diesen Prozess gefördert und dazu geführt, dass die Preise, die ein Fischer am See Genezareth auf dem lokalen Markt erzielte, durchaus in einem Zusammenhang mit den Münzspekulationen in Rom standen. Wenn man will, kann man dies eine frühe Form der Globalisierung nennen. Deshalb soll am Ende dieses Absatzes ein antiker „Globalisierungsgegner“ zu Wort kommen, der britische Rebell Calgacus, der an dem vierzigjährigen Krieg in seiner Heimat gegen die Römer teilnahm: „Diese Räuber der Welt durchwühlen, nachdem sich ihren Verwüstungen kein Land mehr bietet, selbst das Meer... Plündern, Morden, Rauben nennen sie mit falschem Namen Herrschaft, und wo sie eine Wüste schaffen, nennen sie es Frieden... Britannien aber kauft täglich seine Knechtschaft aufs Neue.“¹³⁴

Die jüdischen Antworten auf eine globale Macht und einen globalen Markt

Die politischen Katastrophen bestärkten jene Juden in ihren Überzeugungen, die das nahe Ende der Welt und die Errichtung der endgültigen Herrschaft Gottes herbeigekommen sahen. Nach diesen apokalyptischen Vorstellungen, die damals im jüdischen Volk weit verbreitet waren, sollte die vom Bösen regierte Welt durch die künftige von Gott beherrschte Welt ersetzt werden. Jetzt war die Treue zu Gott in der Erwartung seines bevorstehenden Sieges mehr denn je gefragt. Bewegungen wie die von Johannes dem Täufer und Jesus standen in dieser Tradition, entwickelten sie aber weiter. Hier sei bereits angemerkt, dass die Vorstellung, dass die jetzige Welt eine Welt des Bösen sei, auch christliche Vorstellungen stark beeinflusst hat und bis heute die Theologie vieler Kirchen prägt, mit zum Teil fragwürdigen Konsequenzen in der Frage des Engagements zur Verbesserung des Lebens in dieser Welt.

Radikale Vorstellungen vertraten die Zeloten (die „Eiferer“). Angesichts der Gewalttätigkeit der politisch und wirtschaftlich Mächtigen riefen sie zur Erneuerung des religiösen Lebens auf, und aus dem Glauben heraus waren sie zum bewaffneten Widerstand bereit. Mit der Jesus-Bewegung verband sie ein konsequentes, ja radikales Verständnis des Glaubens an den befreienden Gott und die Naherwartung des Reiches Gottes, was sie trennte, waren die unterschiedlichen Vorstellungen der Umsetzung dieser religiösen Einsichten. Dies zeigt sich besonders deutlich an Jesu Gebot der Feindesliebe. Dass die Zeloten nach Auffassung des römischen Geschichtsschreibers Räuber waren, kann nicht überraschen. Karl Jaroš stellt hingegen in seinem Jesus-Buch fest: „Bei diesen Leuten handelt es sich nicht einfach um Straßenräuber, sondern um Guerillakämpfer, Partisanen gegen den König und letztlich gegen Rom... Ähnlich damaligen Straßenräubern waren sie ständig auf der Flucht, mussten sich verstecken, konnten praktisch nur aus dem Hinterhalt zuschlagen. Dabei waren sie auf die Hilfe des Volkes angewiesen. Es mag sicher sein, dass sie diese Hilfe bisweilen auch herbeizwangen. Trotzdem waren sie beim Volk als Symbol eines ungebrochenen nationalen Stolzes nicht unbeliebt.“¹³⁵ Die Zeloten sahen keinen anderen Weg als den der Gewalt, um das Unrecht zu beenden, das die globale Macht und ihre lokalen Vertreter ihnen antaten. Ihr gewaltsamer Widerstand war eine Anklage gegen ein Unrechtssystem. Jesus ging einen anderen Weg, aber seine Anhänger-

schaft kam offenbar auch aus Kreisen, die den Zeloten nahe standen, wird doch bei den Berufungen der Jünger über Simon gesagt, „genannt der Zelot“.¹³⁶

Eine zweite jüdische Gruppe, die eine Antwort auf die katastrophalen Folgen der antiken Globalisierung suchte, waren die Pharisäer, die im Neuen Testament häufig negativ dargestellt werden, tatsächlich aber eine Reformbewegung innerhalb des Judentums waren, die durchaus positive Ziele und auf vielen Gebieten auch eine positive Wirkung hatte. Es war eine Laienbewegung, die sich vermutlich vornehmlich aus Angehörigen der Mittelschicht zusammensetzte und dafür eintrat, nach dem Gesetz zu leben und die überlieferten Reinheitsvorschriften einzuhalten. Sie waren bereit, über eine zeitgemäße Auslegung der Tora zu debattieren¹³⁷ und taten dies zum Beispiel mit dem Wanderprediger Jesus. Anders als zum Beispiel die Sekte in Qumran waren die Pharisäer aber bereit, lebensrettende Maßnahmen auch am Sabbat zuzulassen.

Die Pharisäer bildeten kleine Gemeinschaften innerhalb der jüdischen Gemeinden, waren aber bestrebt, die ganze jüdische Gesellschaft für eine Gesetzestreue zu gewinnen. Es handelte sich also um eine Erneuerungsbewegung, die sich nicht sektiererisch abkapselte wie die Gruppe in Qumran, sondern die mitten „im Leben stand“ und es umgestalten wollte. Sie waren am Heil der einzelnen Menschen interessiert und glaubten an eine Auferstehung der Toten und ein göttliches Gericht, vor dem sich jeder einzelne Mensch verantworten musste. Dies waren Vorstellungen, die später auch die Jesus-Bewegung vertrat, und gerade diese Nähe der Vorstellungen bei grundlegenden Unterschieden in anderen Fragen war es wohl, die zu den heftigen Konflikten beitrugen, die sich in der negativen Beschreibung der Pharisäer in den Evangelien niederschlägt. Die Antwort der Pharisäer auf den umfassenden Herrschaftsanspruch des Römischen Reiches bestand darin, auf das individuelle Heil zu hoffen, die Weisungen Gottes zu befolgen und auch die Wirtschaftsbeziehungen möglichst mit anderen Pharisäern abzuwickeln.¹³⁸

Waren die Pharisäer eine Laienbewegung, so wurde die Gruppe der Sadduzäer von den Priesterfamilien und anderen Angehörigen der Oberschicht bestimmt, für die die Institutionen und vor allem der Tempel von Jerusalem im Zentrum standen. Die Bewahrung dieser Institutionen auch in Zeiten des Umbruchs war für sie von zentraler Bedeutung. In Fragen des Gesetzes vertraten die Sadduzäer eine – so würden wir heute sagen – etwas liberalere Position als die Pharisäer. Ihnen ging es um eine zeitgemäße Glaubenspraxis, zu der durchaus auch die Übernahme hellenistischer Vorstellungen gehören konnte, wenn diese der Tora nicht widersprachen. Sie verfochten aber entgegen den hellenistischen religiösen Vorstellungen einen strengen Monotheismus, in dem auch für gute und böse Geister kein Platz blieb. Als Vertre-

ter der Priesterschaft in Jerusalem waren sie zur Zusammenarbeit mit den politisch Mächtigen gezwungen, wollten sie den Tempel und die Religionsausübung im Tempel bewahren. Das brachte sie, so zeigte sich am Konflikt um Jesus, immer wieder in schwierige Situationen. Am Ende waren sie es aber dann, die den Volksaufstand gegen die Römer mit auslösten, weil sie beschlossen, keine Opfer von Nichtjuden für den Tempel mehr anzunehmen, also auch nicht eine Unterstützung, die der römische Kaiser für den Tempel sandte. Das war praktisch eine Kriegserklärung an Rom.¹³⁹ Auch für religiöse Menschen, die um der Glaubensausübung willen mit den politisch Mächtigen zusammenarbeiten, gibt es einen Punkt, von dem an sie sich dem Widerstand anschließen. Das ist nicht nur eine antike Erfahrung, sondern zeigt sich auch heute im Verhältnis von globalen Mächten zu religiösen Gruppen. Der Versuch, islamische Gruppen für Großmachtinteressen zu instrumentalisieren, ist nicht nur in Afghanistan gescheitert.

Eine weitere religiöse Bewegung, die auf den politischen und religiösen Angriff der Weltmacht Rom nach einer religiösen Antwort suchten, waren die Essener. Ihre Wurzeln reichen eventuell bis ins 4. vorchristliche Jahrhundert zurück, mindestens aber bis in die Zeit vor dem Makkabäeraufstand, den sie zunächst unterstützten. Letztendlich aber standen für sie religiöse und nicht politische Ziele im Mittelpunkt. Die Essener waren eine tiefreligiöse Bewegung, die ehelos und in persönlicher Armut lebten. Sie brachten ihren Besitz in Gütergemeinschaften ein, und in diesen religiösen Gemeinschaften wurde zum Beispiel der Sabbat absolut eingehalten, und es wurde großes Gewicht auf das Studium der heiligen Schriften gelegt. Als die Essener zur Auffassung gelangten, das heidnische Unrechtssystem der Römer sei eine Bedrohung ihres Glaubenslebens, schlossen sie sich dem bewaffneten Widerstand an. Im Volksaufstand gegen die Römer gehörten sie zu den unerschrockensten Kämpfern, nicht zuletzt deshalb, weil sie an die Unsterblichkeit der Seele glaubten.

Kann man die Theologie der Essener als fundamentalistische Antwort auf die damalige Globalisierung bezeichnen? Vielleicht wäre das eine zu gewagte Behauptung. Sicher aber ist, dass sie angesichts der politischen, wirtschaftlichen und militärischen Katastrophen ihrer Zeit und des Ansturms fremder religiöser und kultureller Vorstellungen zu den Wurzeln des Glaubens zurückkehren wollten. Die heute berühmteste Gruppe der Essener waren die Leute von Qumran, deren Lehre und Leben heute immer neue Rätsel aufgibt und sogar abenteuerliche Theorien entstehen lässt.¹⁴⁰

All diese Gruppen hatten also ganz unterschiedliche Antworten auf die gewaltigen politischen, sozialen und religiösen Umbrüche, die mit der Eingliederung Judäas in das römische Weltreich verbunden waren.

Jesu Leben im Gegenüber zu einer globalen Macht

„Ihr wisst, die als Herrscher gelten, halten ihre Völker nieder, und ihre Mächtigen tun ihnen Gewalt an.“¹⁴¹ Wie haben sich Jesus und seine Anhänger gegenüber der damaligen „Globalisierung“ verhalten? Auffällig ist zunächst, dass sie die direkte Konfrontation mit den militärisch mächtigen Römern vermieden. Anders als die Gruppe der Zeloten glaubten sie nicht daran, die Gegner militärisch besiegen zu können. Umgekehrt waren sie aber auch nicht zur Kollaboration mit den Römern bereit. Während seiner Wirkungszeit als Prediger zog Jesus vor allem durch ländliche Gebiete und vermied so auch die Begegnung mit den politisch Mächtigen, die das Land im Auftrag Roms regierten. Als Wanderprediger war es für ihn natürlich leichter, die Zusammenarbeit mit den Repräsentanten der Besatzungsmacht zu vermeiden, als dies für den Hohepriester am Tempel in Jerusalem war. Jesus ließ sich nicht in das System der Diplomatie mit der globalen Macht integrieren, sondern hat dieses wohlaustarierte System sogar herausgefordert, als er die Geldwechsler im Vorhof des Tempels angriff.

Jesus predigte auch nicht den Rückzug aus der Gesellschaft und den Weg in die Einöde, sondern er propagierte einen Weg, der sichtbar machen sollte, dass das Reich Gottes schon mitten in dieser Welt beginnt. Er stellte sich in die Tradition der Propheten, indem er Missstände in der Gesellschaft und auch der Religionsgemeinschaft mit deutlichen Worten kritisierte und zur Umkehr aufforderte. Gerade darin, dass er nicht nur Missstände benannte, sondern auch eine Vision von einem anderen Leben darlegte und gemeinsam mit seiner Anhängerschar an deren Verwirklichung arbeitete, wurde Jesus gefährlich für die Machthaber, die die „Pax Romana“ als einzige Alternative zum großen Chaos ansahen und die – in heutigen Kategorien – mit dieser römischen Herrschaft „das Ende der Geschichte“ gekommen sahen. Es gab für die römischen Herrscher keine lebenswerte Alternative zu ihrem „Frieden“. Und es dauerte Jahrzehnte, bis sie die Lehre des Wanderpredigers aus Palästina als Alternative zu ihrem religiös verbrämten Herrschaftssystem wahr- und später auch ernstnahmen.

Das Unrecht muss beim Namen genannt werden, und es gibt eine Alternative. Diese Botschaft Jesu ist aktuell geblieben. Sie kann allerdings nicht losgelöst werden von der Erwartung des kommenden und schon beginnenden Reiches Gottes. Das unterscheidet Jesu Botschaft von einem politischen Programm und macht deutlich, dass man seine radikalen Positionen nicht von

dem tiefen Glauben an den einen Gott, der die Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat, trennen kann.

Dies ist jedenfalls das Bild, dass man aus den Evangelien gewinnen kann. Aber Jesus war aus der Sicht der Mächtigen nur einer von vielen Wanderpredigern, dem sie kaum Beachtung schenkten und ihn zu Lebzeiten nicht in ihre umfangreichen Beschreibungen der Verhältnisse in Rom und den abhängigen Gebieten aufnahmen. Die zeitgenössischen Quellen über Jesus sind spärlich und zudem noch unzuverlässig.¹⁴² Die Historiker der damaligen Zeit schrieben über die Herrscher, nicht über einen Wanderprediger im abgelegenen Galiläa. Um so bedauerlicher ist, dass auch die Jesus-Anhänger zunächst wenig aufschrieben und diese Schriften, wenn es sie denn gab, heute nicht mehr aufzufinden sind.¹⁴³ Der größte Teil der Jesus-Anhänger waren arme Leute, die nicht lesen und schreiben konnten und schon deshalb nicht in der Lage waren, das Geschehene und Gehörte aufzuschreiben. Das Christentum entstand aus einer zunächst kleinen Bewegung armer Leute, die all ihre Hoffnung auf das Reich Gottes setzten. Die Jesus-Anhänger selbst hielten es offenbar zunächst nicht für so wichtig, das aufzuschreiben, was sie erfahren hatten, erwarteten sie doch die baldige Wiederkehr ihres Herrn. Später hat Paulus die Aufgabe übernommen, die Lehre Jesu systematisch zu erfassen und weiterzuvermitteln, so wie er sie verstanden hat. Ein Biograph Jesu wollte er offenbar nicht werden. Es ging ihm vor allem um die Botschaft von Tod und Auferstehung des Mannes aus Nazareth, die es galt, bis an die Enden der Welt zu tragen.¹⁴⁴ Es ist also kein Zufall, dass die schriftlichen Quellen zur Zeit Jesu keine Hilfe sind, etwas über den historischen Jesus zu erfahren. Aber es bleiben uns die Evangelien, die Apostelgeschichte und die Briefe. Sie sind so vielfältig und widersprüchlich wie das Leben selbst, und doch sind sie das wichtigste Fundament einer weltweiten Bewegung geworden, der heute mehr als eine Milliarde Menschen angehören. So wenig wir historisch abgesichert über Jesu Leben wissen¹⁴⁵, so ist im Neuen Testament doch eine Botschaft erhalten geblieben, die die Welt verändert hat und verändern kann. Der Nürnberger Theologe Claus Petersen hat in einem Beitrag der Zeitschrift „Publik-Forum“ unter dem Titel „Wie Jesus an das Reich Gottes glauben“ über diese Botschaft geschrieben:

„Welche eine Botschaft! Welch eine eigentlich nicht mehr steigerungsfähige Hoffnung! Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung – keine Randthemen mehr, sondern die zentralen Anliegen jesuanischer Religiosität. Ein Leben im Miteinander und in Verbundenheit und nicht mehr in Konkurrenz und ausgerichtet auf persönlichen Gewinn. Gottesdienst im Alltag. Ein einfacher, bewusster Lebensstil, das heißt jetzt Frömmigkeit. Und immer wieder die Feier des Lebens, der Geschwisterlichkeit aller Menschen, des Einsseins mit der ganzen Schöpfung. Gibt es ein überzeugenderes Gegenmo-

dell gegen die wirtschaftliche Globalisierung, die weltweite Ausbeutung so vieler Menschen und der Natur als die Vision Jesu, dass Himmel und Erde sich berühren und mehr und mehr miteinander verschmelzen, dass diese Erde Himmel ist und werden soll?“¹⁴⁶

Jesu Geburt und Kindheit

Jesu Leben war von der Geburt bis zum Tod stark beeinflusst durch den Schatten, den das mächtige Römische Reich auf Galiläa und Judäa warf. Schon in der von Lukas überlieferten Begegnung der schwangeren Frauen Maria und Elisabeth klingen die großen Themen im Leben des Kindes in Marias Bauch an. Der Lobgesang der Maria enthält eine kühne Gegenvision zum Alltag der brutalen Herrschaft eines Weltreiches, heißt es dort doch über Gott: „Er stößt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen. Die Hungrigen füllt er mit Gütern und lässt die Reichen leer ausgehen.“¹⁴⁷ Dass ihr Sohn als Gottessohn diese Botschaft verkünden und verwirklichen werde, das löst bei Maria die Überzeugung aus, dass von nun an alle Kindeskinde sie selig preisen würden.¹⁴⁸ Luise Schottroff und Dorothee Sölle schreiben in ihrem Jesus-Buch über diesen Lobgesang: „Die mächtigen Herrscher des weltweiten Römischen Reiches verlieren ihre Macht, denn sie haben sie in Arroganz missbraucht. Erniedrigte, wie das junge Mädchen Maria und das verarmte jüdische Volk, werden zu Gottes geliebten Kindern. Alle Verheißungen der Geschichte Israels sind erfüllt worden. Das Lied setzt eine präzise kritische Analyse der wirtschaftlichen und politischen Situation des von Rom unterworfenen jüdischen Volkes voraus. Die moderne Sozialgeschichte rechnet für diese Zeit mit einer sozialen Spaltung zwischen Reichen und Armen und damit, dass 99% der Bevölkerung arm zu nennen sind. Das Magnifikat benutzt die Sprache der religiösen Tradition, die Sprache der Psalmen, um die soziale Situation beim Namen zu nennen.“¹⁴⁹

Dass Lukas diesen Lobgesang in sein Evangelium aufgenommen hat, ist um so bemerkenswerter, als er es zusammenstellte, nachdem die Jesus-Anhänger den gewaltsamen Tod ihres Führers und später die Zerstörung Jerusalems und des Tempels erlebt hatten. Die Gewaltigen der Welt schienen zu triumphieren, aber unerschütterlich hielten die Jesus-Leute an dem Glauben fest, dass ihr Gott die Gewaltigen vom Thron stoßen werde. Heute ist das Magnifikat zu einem zentralen Satz für Befreiungstheologen und feministische Theologinnen geworden.¹⁵⁰ Ein Beispiel dafür ist die koreanische Theo-

login Chung Hyun Kyung: „Maria singt ein revolutionäres Lied, das Magnifikat. Ihrer Sehnsucht nach Befreiung aller Unterdrückten gibt sie mit den Worten Hannas, einer gleichfalls starken Frau Israels, Ausdruck. Maria lässt die vergessene Kraft ihrer Vormutter, Hanna, lebendig werden, indem sie handelt und das Wirken des Geistes in ihrer Schwangerschaft annimmt... Dass Elisabeth die erste Hörerin des Magnifikats ist, offenbart eine wichtige Wahrheit: Frauen brauchen die Gegenwart und Bestätigung anderer Frauen, um den Traum der Revolution zu wagen und ihre Lebenskraft zu feiern.“¹⁵¹

Die Bedeutung des Lobgesangs der Maria in der weltweiten Ökumene trägt dazu bei, dass es auch in den deutschen Kirchen zu einem neuen Nachdenken über das Bild Marias gekommen ist. So schreibt Mieke Korenhof, die Leiterin des Frauenreferats in der Evangelischen Kirche im Rheinland: „Diese junge jüdische Frau mit dem Allerweltsnamen Maria hat ICH gesagt. MICH wird die Nachwelt selig preisen. In Maria ist also ein absoluter Anfang gemacht und zugleich Kontinuität bewahrt zu den besten Zeiten Israels, als andere Frauen – Miriam, Debora, Hanna – ihre Befreiungslieder sangen.“¹⁵² Es gibt mittlerweile ein weltweites ökumenisches Nachdenken und einen Austausch über Maria und besonders über das Magnifikat. An diesem Text lässt sich exemplarisch zeigen, wie er immer wieder neu aus dem jeweiligen Kontext interpretiert wird und dieser Text Frauen (und einige Männer) in anderen Teilen der Welt zum eigenen Nachdenken über diese biblische Verheißung inspiriert.¹⁵³

Jesu Geburt, wie sie von Lukas ausführlich berichtet wird¹⁵⁴, beschreibt vermutlich nicht ein historisches Geschehen, sondern soll uns sagen, dass der Sohn Gottes in großer Armut auf diese Welt gekommen ist, und doch schon bei seiner Geburt sichtbar wurde, dass Großes von ihm ausgehen werde. Deshalb musste die Geburt nach Bethlehem verlegt werden und konnte nicht in Nazareth erfolgen, dem vermutlichen Wohnort von Maria und Josef. Denn Bethlehem war der Ort des Heilands. Lukas hat sein lückenhaftes Wissen über eine Volkszählung oder Steuerschätzung der Römer mit der Geschichte von Jesu Geburt verknüpft, um so eine Begründung für die beschwerliche Reise von Nazareth nach Bethlehem zu geben. Heute wissen wir, dass diese Vermögensschätzung zu einem anderen Zeitpunkt stattgefunden hat und auch nicht damit verbunden war, dass jeder in seinen Heimatort zurückkehrte, das hätte nur neue Unruhe in dem ohnehin unruhigen Land ausgelöst. Es gab ohnedies Aufstände wegen dieser Willkürmaßnahme. Auch wäre die Rückkehr in den Geburtsort unpraktisch gewesen, weil es den Römern und ihren Helfern darum ging, den gegenwärtigen Besitz der Einwohner zu erfassen, um noch mehr Steuern aus ihnen herauszupressen. Dass Lukas oder ein späterer Redaktor seines Evangeliums diese Steuerschätzung aufnahm, zeigt, wie sehr dieses Vorgehen der globalen Macht auch Jahrzehnte später noch in Erinnerung war.

Dass es der Evangelist Lukas ist, der eine so ausführliche Schilderung der Geburt überliefert hat, ist kein Zufall, dazu Martin Forward in seinem Jesus-Buch: „Die Geschichte des Lukas hebt die Stellung Jesu als an den Rand der Gesellschaft gedrängtes Opfer hervor und spiegelt damit das Thema des Evangeliums vom Mit-Leiden Jesu mit den Armen und Schutzlosen wider.“¹⁵⁵ Das ist vor allem für die Armen im Süden der Welt eine Ermutigung, wie in diesen Sätzen des indischen Theologen James Massey deutlich wird: „Gott wurde tatsächlich in Jesus Christus am Weihnachtstag zu einem der Ärmsten unter den Armen. Er tut dies für die Armen, die Unterdrückten und all jene, die ohne Rechte und Hoffnung leben, um ihnen ihre menschliche Identität und Würde zurückzugeben.“¹⁵⁶

In den Weihnachtserzählungen haben die drei Könige aus dem Morgenland einen festen Platz, auch wenn sie eine Legende sind. Matthäus spricht je nach Übersetzung von drei Magiern oder Weisen aus dem Morgenland¹⁵⁷ und bringt mit ihrer Huldigung des Jesuskindes zum Ausdruck, dass die ganze Welt durch den Gottessohn erlöst wird und ihn anbeten sollte. Aus den Weisen wurden nach zwei Jahrhunderten drei Könige. Hintergrund ist die alttestamentliche Ankündigung, dass die Heidenvölker dem Messias Geschenke bringen werden. Mit Gold, Weihrauch und Myrrhe wird zugleich an das priesterliche Verständnis des Messias in Texten des Alten Testaments angeknüpft.¹⁵⁸ Im Mittelalter erhielten die drei Könige in Anknüpfung an Geschichten des Alten Testaments auch Namen, und es wurde festgelegt, dass sie aus den Kontinenten Afrika, Asien und Europa gekommen waren. Und so trat der schwarze König Balthasar auf die weihnachtliche Bühne.¹⁵⁹ Die drei Könige sind heute zum Symbol dafür geworden, dass Menschen aus aller Welt Jesus nachfolgen, und mit den „Sternsängern“ ist auch die Dimension des weltweiten ökumenischen Teilens in eine Tradition aufgenommen worden, die mit drei Magiern begann.

Sowohl Matthäus als auch Lukas bemühten sich mit ihren Geburtsgeschichten, nachzuweisen, dass Jesus wirklich der Messias war. Und als Messias war er, das war nicht nur für die Autoren des Alten Testaments, sondern auch für Matthäus deutlich, der Messias der ganzen Welt. Es war nur konsequent, dass dieser Messias in Konflikt mit den Vertretern der Weltmacht geriet, und das gleich von Anfang an, so der Bericht des Evangelisten Matthäus. Die Verfolgung der Familie Jesu und der Kindermord haben vermutlich nie stattgefunden. Matthäus hat sie in sein Evangelium eingefügt, damit die Weissagung erfüllt wurde, dass der Heiland aus Ägypten kommen werde.¹⁶⁰

Der Bericht vom Kindermord sagt viel darüber aus, wie die Menschen in Palästina noch Jahrzehnte später, als die Evangelien aufgeschrieben waren, die brutale Herrschaft des Königs Herodes in Erinnerung behalten hatten.

Herodes war von den Römern als König eingesetzt worden, um ihre Interessen in Palästina und einigen benachbarten Gebieten zu vertreten. Seine zweifelhafte Legitimität als König versuchte Herodes dadurch zu festigen, dass er den Tempel in Jerusalem unter großem Aufwand um- und ausbauen ließ. Auch mit riesigen Festungsanlagen und Palästen machte er sich einen Namen und ging als Herodes der Große in die Geschichtsbücher derer ein, die Geschichte als das Handeln großer Männer verstehen.

Wie viele Jahrhunderte vorher die Turmbauer von Babel und viele Jahrhunderte später die Erbauer von Bankpalästen wollte er mit seinen Bauten Eindruck machen, wollte die eigene Macht demonstrieren und sichtbar machen, wer im Lande das Sagen hatte. Die Hohenpriester setzte er nach eigenem Gutdünken ein und ab, mischte sich aber nicht in kultische Fragen ein. In den nicht-jüdischen Orten wie Cäsarea ließ Herodes Tempel für den Kaiserkult errichten.¹⁶¹ Religion war Instrument der Herrschaft, und wurde danach beurteilt, ob die uneingeschränkte Macht des Königs und des Kaisers in Rom in Frage gestellt oder gefestigt wurde.

Die gewaltigen Bauten des Herodes waren nur auf Grund der Zwangsarbeit von vielen Tausend Menschen möglich. Diese Frondienste waren aber nur ein Teil der Belastungen der Bevölkerung in Judäa. Die Liste unterschiedlichster Steuern und Abgaben war beeindruckend lang. Wie auf politischem Gebiet, so bedienten sich die Römer auch bei der Eintreibung dieser Steuern und Abgaben lokaler Mittelsmänner. Die Zöllner, von denen im Neuen Testament die Rede ist, waren nicht etwa einfache Zollbeamte, die das Gepäck von Reisenden an der Grenze kontrollierten, sondern wohlhabende Männer, die die Aufgabe, die Zölle und Abgaben einzutreiben, gepachtet hatten. Sie hafteten mit ihrem privaten Vermögen dafür, dass die geforderten Einnahmen auch tatsächlich erzielt wurden. Entsprechend rigoros gingen sie beim Eintreiben der Abgaben vor und entsprechend unbeliebt waren sie in der Bevölkerung.

In der Kindheit Jesu in dem kleinen Ort Nazareth regierte in Galiläa der Herodessohn Herodes Antipas, ein Kleinfürst ohne große Ambitionen, der es immerhin schaffte, 43 Jahre unauffällig zu regieren. Er war, so berichten die Evangelisten, klug genug, sich nicht in den politisch-religiösen Prozess über den Aufrührer Jesus verwickeln zu lassen, sondern schickte ihn zu Pilatus zurück. Aber das war am Ende des Lebens Jesu. Galiläa war in seiner Jugendzeit eine Region, in dem die „Pax Romana“ mehr oder weniger stabile Verhältnisse geschaffen hatte. Die Römer hatten es nicht einmal nötig, hier eigene Truppen zu stationieren, so dass Jesus sicher höchst selten römische Legionäre gesehen hat. Rom ließ regieren, und dies effektiv und für die Weltmacht kostengünstig. Dabei nutzten sie auch die Spannungen zwischen den

verschiedenen Bevölkerungsgruppen in Galiläa aus. Jesus wuchs in einer multikulturellen und multireligiösen Umgebung auf. Er sprach mit seinen Eltern und Nachbarn aramäisch und in seiner Umwelt sprachen die Repräsentanten der politischen Macht griechisch und im Tempel sprachen Juden hebräisch. Lateinisch wurde in seiner unmittelbaren Umwelt wohl nicht gesprochen, weil durch die indirekte Herrschaft in Galiläa nur wenige römische Beamte oder Soldaten nach Nazareth kamen.

Die globale Macht war also nur selten in einem so abgelegenen Ort wie Nazareth präsent, aber deren politischer, ökonomischer und kultureller Einfluss erreichte auch das „letzte Dorf“ in Galiläa.¹⁶² Besonders spürbar war dies auf wirtschaftlichem Gebiet. Das Land litt darunter, das der Großteil des Landes in große Güter aufgeteilt war, auf denen die lokale Bevölkerung sich verdingen musste. Zudem sorgte ein komplexes Steuersystem dafür, dass viel Geld nach Rom abfloss. Es wird geschätzt, dass die Steuerlast ein Viertel des damaligen Sozialprodukts ausmachte.¹⁶³

Die politische Entwicklung in Judäa verlief sehr viel dramatischer, denn der Herodessohn Archelaus übte dort eine solche Schreckensherrschaft aus, dass er auf Grund der Beschwerden einer jüdischen Delegation in Rom im Jahre 6 n. Chr. nach Gallien verbannt wurde. Eine Gewaltherrschaft ohne rationale militärische und politische Gründe störte die wirksame Verwaltung des Weltreiches und die Nutzung der Wirtschaftskraft der abhängigen Gebiete zum Wohle der Zentrale. Dass Despoten, die eine wirksame wirtschaftliche Nutzung der Ressourcen eines Landes behindern, rasch in Ungnade fallen können, ist heute eine Erfahrung von Diktatoren im Süden der Welt, und das besonders nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation und dem Übergang zu einem unipolaren Weltsystem.

Judäa wurde nun unter die Verwaltung eines Präfekten oder Statthalters gestellt, in der inneren Verwaltung und der Rechtsprechung wurde dem Hohen Rat und dem Hohepriester eine bedeutende Rolle zugestanden. Der Hohepriester wurde vom Statthalter eingesetzt und abgesetzt.

Jesu öffentliches Auftreten

Jesus schloss sich als junger Mann der Bewegung von Johannes dem Täufer an und ließ sich von ihm taufen. Johannes war einer der damals zahlreichen Propheten, der das nahe Ende dieser Welt verkündete und zu Buße und Umkehr aufrief. Mit dieser Botschaft löste er eine Massenbewegung aus.¹⁶⁴ Die Katastrophe stände unmittelbar bevor, und die Taufe war der Weg, um dem drohenden Strafgericht Gottes zu entkommen.¹⁶⁵ Jesus hat demgegenüber nicht die Botschaft vom drohenden Weltgericht in das Zentrum seiner Predigten gestellt, sondern die Gnade und Güte Gottes. Aber die Vorhersage des drohenden Weltendes und Weltgerichtes ist aktuell geblieben. In manchen christlichen Kreisen werden die katastrophalen Folgen der globalen Krisen, von der Ökologie bis zur Gewalt, als Zeichen dafür gedeutet, dass das Ende der Welt bevorsteht.

Johannes der Täufer wurde verhaftet und hingerichtet, weil er es gewagt hatte, Herodes Antipas zu kritisieren, vermutlich festgemacht an dessen Heirat mit einer Schwägerin.¹⁶⁶ Jesus selbst mischte sich nicht in das politische Alltagsleben ein, teilte aber die ablehnende Haltung Johannes des Täufers gegenüber den politisch Mächtigen. Jesus verfügte, so ist aus seinen überlieferten Worten zu erkennen, nicht nur über eine ausgezeichnete Kenntnis der Tora, sondern hatte auch ein profundes Wissen von den politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit.

Dieses Wissen half ihm, eine ganze Zeit lang eine Botschaft zu verkünden, die auf eine grundlegende Veränderung der bestehenden Verhältnisse hinauslief, ohne verhaftet zu werden. Er war klug genug, vor allem in den Dörfern und kleinen Städten Galiläas zu predigen und den Machtbereich des Pontius Pilatus in Judäa lange Zeit zu meiden. Als Jesus sich zum Passahfest auf den Weg nach Jerusalem machte, wohin zu dieser Zeit nicht nur viele Tausend Menschen kamen, sondern zur Verhinderung von Unruhen extra eine römische Legion hinbeordert wurde und zudem neben Pontius Pilatus auch sein eigener Landesherr Herodes Antipas anwesend sein würde, da ahnte oder wusste er schon, dass diese Reise mit seinem Tod enden würde. Je nach Überlieferung der Evangelisten hat er zwischen einem und drei Jahren in der Öffentlichkeit gewirkt¹⁶⁷, bevor es zu diesen tödlichen Ereignissen kam.

Jesus entsprach in seinem öffentlichen Auftreten nicht den Erwartungen vieler seiner Zeitgenossen, die auf einen Messias warteten, der sich an der

Spitze eines gewaltigen Heeres stellen werde, das die Römer und alle anderen Tyrannen vertreiben würde. Der Bericht über die Versuchung Jesu durch den Teufel lässt erkennen, wie er sich zu den Gefahren politischer Macht stellte. Der Teufel führte Jesus, so berichtet Matthäus¹⁶⁸, auf einen hohen Berg und zeigt ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit. All die Reiche werde er Jesus geben, wenn er vor ihm niederfallen und ihn anbeten würde. Aber Jesus betete den Teufel nicht an, verzichtete auf diese Form globaler Herrschaft und wurde zu einem Wanderprediger, der über die staubigen Straßen Galiläas zog.

Ein wichtiges Mittel, um seine Botschaft vom kommenden Reich Gottes zu verkünden und in den Kontext des alltäglichen Lebens in Palästina zu stellen, waren für Jesus die Gleichnisse. Das, was sie über den sozialen Kontext aussagen, ist deshalb nicht nur schmückendes Beiwerk oder beliebig, sondern bot den Zuhörerinnen und Zuhörern die Möglichkeit, die befreiende Botschaft Jesu in ihrer Zeit zu verstehen. Damit wir diese Gleichnisse heute verstehen können, müssen wir uns den sozialen, politischen und ökonomischen Kontext im damaligen Palästina bewusst machen. Dann wird auch deutlich, warum und wie diese Gleichnisse auch nach zwei Jahrtausenden ihre Aktualität bewahrt haben.

Der reiche Kornbauer und die Ökonomie Gottes

Jesus hat sich bei genauerer Betrachtung sehr viel häufiger zu ökonomischen Fragen geäußert, als dies in der Theologie normalerweise wahrgenommen wird¹⁶⁹, und er hat eine klare Orientierung gegeben, die auf der Tora aufbaute und die im Zeitalter der Globalisierung ungemein aktuell ist. Ein zentraler Text ist das Gleichnis vom reichen Kornbauern (Lukas 12, 15-21). Dies ist seit Jahrhunderten für die Verfechter des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Status quo ein anstößiger Text, und immer wieder ist versucht worden, ihm seine Brisanz zu nehmen, vor allem dadurch, dass er einseitig spiritualisiert wurde. Aber für Jesus und seine Zuhörerinnen und Zuhörer war ein reicher Bauer eine real existierende Person. In seiner Heimat Galiläa waren wie erwähnt in den Jahrzehnten vor seiner Geburt große Landgüter entstanden, auf denen Tagelöhner sich verdingen mussten. Die reichen Bauern waren vor allem dadurch zu ihrem Land gekommen, dass sie verarmten Kleinbauern Kredite gewährten und sich dann, wenn diese ihre Schulden nicht zurückzahlen konnten, die Felder aneigneten. So konzentrierte sich der Landbesitz in den Händen von immer weniger reichen Bauern. Das ist eine Erfahrung, die heute viele Kleinbauern im Süden der Welt machen und die mit der Kommerzialisierung und globalen Einbindung der Landwirtschaft noch zunimmt.

Auch die reichen Bauern zu Jesu Zeiten waren einbezogen in einen internationalen Agrarhandel. Getreide gehörte zu den wichtigsten Gütern, die das an Bodenschätzen arme Palästina exportierte. Der reiche Bauer im Gleichnis ist also Teil einer im Entstehen begriffenen internationalen marktwirtschaftlichen Struktur. Und zu den Marktgesetzen gehörte es schon damals, dass ein Produkt um so teurer wurde, je knapper es war. Eine gute Ernte führte also umgekehrt zu einem Sinken des Getreidepreises, es sei denn, ein großer Teil der Ernte wurde eingelagert und damit dem Markt entzogen, bis wieder eine Knappheitssituation eintrat und die Preise stiegen. Wirtschaftsgeschichtliche Untersuchungen haben ergeben, dass die Getreidepreise im Römischen Reich auf das 16fache stiegen, wenn eine akute Knappheit herrschte.¹⁷⁰ Marlene Crüsemann weist darauf hin, dass bereits die Sprache dieses Gleichnisses den auf Spekulationsgewinne ausgerichteten Charakter der Pläne des reichen Bauern andeutet: „Sein Ausblick spielt auf die ‚angelegten‘ Güter (Vers 19) als Grundlage der persönlichen endgültigen Zufriedenheit an. Der verwendete griechische Begriff *keimai* stammt aus dem antiken Bankgewerbe und bezeichnet unter anderem das Deponieren von Kapital, also ein Depositi-

tum, die gewinnbringende Anlage.¹⁷¹ Die Vorteile der Verknappung für die Anbieter waren in der Antike durchaus bekannt, wie dieser Satz von Cicero belegt: „Das Getreide hat nur bei Missernten einen Preis; ist die Ernte reichlich ausgefallen, so verkauft es sich unvorteilhaft.“¹⁷²

Die gute Ernte, ein Segen Gottes, wird also vom reichen Kornbauern genutzt, um sich auf Kosten seiner Mitbürger zu bereichern, die nicht von der guten Ernte profitieren durch niedrige Getreidepreise, sondern die als Folge der Vorratswirtschaft des Spekulanten weiterhin hohe Preise zahlen müssen. Was marktwirtschaftlich durchaus legitim ist, nämlich seine Waren dann auf den Markt zu bringen, wenn sie einen besonders hohen Preis erzielen, geht bei diesem Getreidehandel zu Lasten der Armen.¹⁷³ Dies erinnert daran, dass es bei den Hungerkatastrophen der letzten Jahre in den Dürregebieten durchaus noch Getreide und andere Lebensmittel gab, nur waren die Preise so hoch und die finanzielle Lage der Armen so trostlos, dass sie diese Waren nicht kaufen konnten.

Im Gleichnis zahlen aber nicht nur die Armen einen hohen Preis für das Verhalten des reichen Kornbauern, sondern auch er selbst. Er hat die materielle Bereicherung zum Lebensziel gemacht, trachtet nach immer mehr Geld, um dann eines Tages das Leben zu genießen. Dieses Leben mit dem Ziel der Akkumulation, also ein Leben des „Habens“ und nicht des „Seins“ (wie Erich Fromm es ausgedrückt hat) wird schon im Alten Testament kritisiert. Im Psalm 39 lesen wir im 7. Vers: „Sie gehen daher wie ein Schatten und machen sich viel vergebliche Unruhe; sie sammeln und wissen nicht, wer es einbringen wird.“ Durch die Fixierung auf die Mehrung seines Reichtums verfehlt der Kornbauer sein Leben. Er könnte seinen vorhandenen Reichtum nutzen und ihn mit anderen teilen, die in Not sind, er könnte leben, statt sein ganzes Denken und Handeln auf die Mehrung seines Reichtums zu konzentrieren. Das Leben hin auf das Reich Gottes beginnt mitten in dieser Welt, hat klare Konsequenzen für das ökonomische Verhalten und eröffnet die Freiheit, wirklich zu leben, statt nur Reichtümer anzuhäufen. Im Gleichnis erinnert Gott den reichen Kornbauern daran, dass sein Leben ein Geschenk des Schöpfers ist, genau wie das Getreide, mit dem er spekuliert, und fordert das Leben zurück.

In der Ökonomie Gottes gelten andere Maßstäbe als bei einer auf Kapitalanhäufung orientierten Marktwirtschaft, lautet eine wichtige Botschaft dieses Gleichnisses. Wenn wir uns nun klar machen, dass ein reicher Kornbauer in Galiläa nach heutigen Maßstäben ein „armer Schlucker“ war und dass sein Anliegen, für ein gutes Leben vorzusorgen, noch sehr viel besser verständlich ist als die heutige Akkumulation von Milliardenbeträgen, die in gar keiner Beziehung zu dem stehen, was für ein gutes Leben notwendig ist, dann

wird deutlich, wie viel größer heute die Brisanz des Gleichnisses ist als in biblischen Zeiten.¹⁷⁴

Ökonomie soll dem Leben dienen, nicht der Anhäufung von Reichtum, diese Botschaft der alttestamentlichen Propheten nimmt Jesus auf und wendet sie auf eine alltägliche Situation in Galiläa an. Es ist nicht die Rede davon, dass der Bauer besonders habgierig ist, er begeht auch kein Verbrechen im engeren Sinne, er nutzt „nur“ die Möglichkeiten des Marktes, um sich zu bereichern. Die Gesetze des Marktes sind nicht wertfrei, und wer sich ihrer bedient auf Kosten anderer, ist für die Folgen verantwortlich. Das ist, so muss nicht erst betont werden, eine beunruhigende Botschaft für die heutige Zeit. Franz Segbers schreibt in einem Beitrag über den reichen Kornbauern: „Das Gleichnis des reichen Kornbauern illustriert..., dass die hohe Produktionsleistung (die durch die Effektivität des Marktes entsteht) ihre Kehrseite hat. Sie spaltet die menschliche Gemeinschaft in Gewinner und Verlierer. Die Bereicherung des einzelnen bedeutet noch lange nicht, dass die Gesellschaft als ganze mehr Wohlstand hat. Diese Marktökonomie reicht zwar aus, Schätze anzusammeln. Jedoch sozial blind, erfüllt sie nur einen Ausschnitt dessen, wofür Ökonomie zuständig ist.“¹⁷⁵

Die weltweite Perspektive hat Martin Luther King in einer Predigt angesprochen, lange bevor von Globalisierung die Rede war und zu einer Zeit, als die Kluft zwischen Arm und Reich in der Welt bei weitem noch nicht so groß war wie heute: „Die Bedeutung des Gleichnisses für die gegenwärtige Weltkrise ist leicht zu erkennen. Die Produktionsmaschinerie unserer Nation bringt so großen Überfluss hervor, dass wir neue Scheunen bauen müssen, um den Reichtum zu bergen. Täglich müssen wir eine Million Dollar ausgeben, um nur den Überschuss zu lagern. Jahr für Jahr fragen wir uns: ‚Was soll ich tun? Ich habe nichts, da ich meine Früchte hin sammle!‘ Eine Antwort darauf habe ich in den Gesichtern von Millionen armutsgeschlagener Menschen in Afrika, Asien und Südamerika gesehen. Eine Antwort liegt in der erschütternden Armut im Mississippidelta und in der Not der Arbeitslosen in vielen Industrieländern der Welt. Was können wir tun? Die Antwort ist einfach: Wir können die Armen speisen, die Nackten kleiden, die Kranken heilen... Wir können die riesigen Quellen unseres Reichtums dazu verwenden, die Armut aus der Welt zu vertreiben.“¹⁷⁶

Die alltäglichen Sorgen und die Sorge um das Leben

Die Anfrage an unser Verhalten im wirtschaftlichen Leben wird durch die Verse, die dem Gleichnis vom reichen Kornbauern folgen, nur noch größer. In Vers 22 heißt es: „Deshalb sage ich euch: Sorgt euch nicht um euer Leben und darum, dass ihr etwas zu essen habt, noch um euren Leib und darum, dass ihr etwas anzuziehen habt.“ So etwas kann Jesus nur empfehlen, weil er das Ende dieser Welt und das Kommen des Reiches Gottes nahe herbeigekommen sieht, lautet ein häufig gehörter Kommentar zu diesem Bibelvers. Andere sehen darin ein Zeichen für die Naivität Jesu gegenüber den Notwendigkeiten des Lebens. Beide Auffassungen sind falsch. In verschiedenen Berichten der Evangelien ist davon die Rede, wie Jesus sich um Essen und Trinken kümmert, angefangen bei der Verwandlung von Wasser in Wein bei der Hochzeit zu Kana. Zu erwähnen sind zum Beispiel auch die Berichte über die Speisung der Fünftausend. Auch hat Jesus seine Anhänger nicht dazu aufgefordert, sich um die Dinge des Alltags nicht mehr zu kümmern, weil sie nur noch auf das Reich Gottes warten müssten. Vielmehr nahm er die Notwendigkeiten des alltäglichen Lebens ernst, wollte aber verhindern, dass die Menschen all ihr Tun und Trachten darauf richteten, dafür Vorsorge zu tragen, auch in Zukunft zu essen und zu trinken zu haben.

Nicht das Anhäufen von Gütern erhält das Leben, so die Botschaft Jesu, sondern das Vertrauen auf Gott und ein Leben im Horizont des Reiches Gottes, ein Leben, das sich an den Werten und Zielen dieses Reiches orientiert und deshalb zu Geschwisterlichkeit, Gerechtigkeit und Solidarität in dieser Welt veranlasst. Franz Segbers schreibt in diesem Zusammenhang: „Das Wirtschaften aus Vertrauen auf den Schöpfer orientiert sich am Reichtum der Schöpfung. Von dieser Voraussetzung aus wird die Frage gestellt nach der gerechten Verteilung dessen, was vorhanden ist. Die Sorglosigkeit steht für das Paradigma der Ökonomie des Vertrauens. Die Sorge soll sich deswegen nicht auf die Knappheit beziehen, sondern auf die Gerechtigkeit. Das Reich Gottes hebt die Sorgen auf, die mit der Ökonomie der Knappheit gegeben sind. Erwartet wird die Befriedigung der Lebensbedürfnisse vom Reich Gottes, in dem die Ökonomie nach den Weisungen der Tora zum Zuge kommt.“¹⁷⁷ Dies ist nun kein theoretischer Entwurf für die Zukunft der Welt, sondern Jesus und seine Jüngerinnen und Jünger haben vorgelebt, was es heißt, auf das Reich Gottes hinzuleben. Sie haben auf Gott vertraut und deshalb die Sorge, was morgen oder übermorgen sein wird, nicht überhand nehmen lassen, sondern den Tag gelebt im Wissen, von einer solidarischen Ge-

meinschaft getragen zu werden und ein gemeinsames Ziel vor Augen zu haben.¹⁷⁸ Der Theologe und Rundfunkjournalist Eike Christian Hirsch hat sich damit beschäftigt, wie immer wieder versucht worden, diese Botschaft zu relativieren, und kommt zu dem Ergebnis: „Und wenn wir diese Vision schon nicht für uns selbst wahr machen können, dann sollten wir uns doch nicht betäuben und unabänderlich in dem einrichten, was Wohlstand und Sicherheit uns bietet. Die Sehnsucht danach, das Leben in aller Gelassenheit nehmen zu können, wie immer es kommt und gegeben wird, müssen wir nicht unterdrücken – auch wenn sich uns die Verheißung nicht mehr erfüllt.“¹⁷⁹

Das Leben auf das Reich Gottes hin befreit von vielen Sorgen, aber ist trotzdem kein einfacher Weg. „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das alles zufallen.“¹⁸⁰ Die kenianische Theologin Nyambura Njoroge, Leiterin der Frauenarbeit des Reformierten Weltbundes, hat diesen Vers angesichts der Armut in ihrer Heimat und in der Welt so interpretiert: „Die Suche nach dem Reich Gottes bedeutet nämlich nicht nur Gottesdienst zu feiern, zur Kirche zu gehen oder freundlich zu reden. Nein. Es bedeutet, dem Beispiel Jesu nachzuleben und ihm zu folgen, täglich... Die Herausforderung an uns Mittelschicht-Christen in Afrika liegt darin, in wirklicher Solidarität mit den Armen zu leben. Wir sind dazu aufgerufen, unsere Werte zu überprüfen, Werte, die andere leiden und vorzeitig sterben lassen. Dies ist wahrhaftig keine leichte Aufgabe, denn wir wissen, sie hat Jesus sein Leben gekostet, und viele andere sind im Kampf und bei der Suche nach dem Reich Gottes auf Erden ums Leben gekommen. Wir müssen den Fußspuren der Armen folgen auf unserer Suche nach dem Reich Gottes.“¹⁸¹

Ein Mindestlohn für alle

Ist das gerecht? Das fragten sich nicht nur die Tagelöhner im Weinberg¹⁸², die den ganzen Tag geschuftet hatten und nun mit ansehen mussten, dass auch diejenigen, die nur einige Stunden gearbeitet hatten, den gleichen Lohn bekamen. Es geht in diesem Gleichnis nicht um Wirtschaftsfragen, sondern um das Reich Gottes und das Gleichnis soll besagen, dass alle in diesem Reich in gleicher Weise willkommen sind, auch die, die sich erst zu einem späten Zeitpunkt für Gott entscheiden – so lautet eine Interpretation vieler Theologen.¹⁸³ Aber es ist kein Zufall, dass Jesus dieses Beispiel wählte, denn es spiegelt die wirtschaftlichen Probleme vieler Menschen in seiner Heimat Galiläa wider.¹⁸⁴ Immer mehr Kleinbauern wurden zu Tagelöhnern, abhängig davon, ob einer der reichen Bauern sie beschäftigen wollte oder nicht.

Das Gleichnis lässt erkennen, dass es im Verhältnis zur großen Zahl der Tagelöhner auch in der Erntezeit so wenig Arbeit gab, dass auch am Nachmittag Arbeiter auf dem Markt darauf warteten, vielleicht doch noch eine Beschäftigung zu finden. Auf die Frage, warum sie müßig dastanden, antworteten sie: „Es hat uns niemand eingestellt.“¹⁸⁵ Dass sie noch warteten, deutet darauf hin, dass es durchaus üblich war, auch mittags noch Arbeiter zu holen, wenn sich herausstellte, dass die vorhandenen Tagelöhner bis zum Abend die Arbeit nicht beenden könnten. Dieses Vorgehen der Weinbergbesitzer hatte durchaus eine ökonomische Rationalität, denn statt eventuell zu viele Tagelöhner zu beschäftigen, die dann am Nachmittag nicht mehr genug zu tun hatten, erlaubte es das flexible Vorgehen, genau so viele Tagelöhner zu bezahlen, wie zur Erledigung der Arbeit unabdingbar gebraucht wurden. Selbstverständlich war es üblich, den später eingestellten Tagelöhnern weniger zu zahlen, nur so war die Kostenersparnis zu erzielen.

Was für die Weinbergbesitzer ökonomisch rational war, bedeutete für die Tagelöhner aber, dass ihre wirtschaftliche Situation noch unsicherer wurde. Diejenigen, die nicht gleich morgens eine Beschäftigung fanden, mussten sich den ganzen Tag für den Arbeitsmarkt bereithalten, wie man dies heute wohl formulieren würde. Bekamen sie dann tatsächlich noch eine Beschäftigung, so war sie so schlecht bezahlt, dass sie für ein Auskommen nicht ausreichte. Der Lohn für einen Tag, ein Denar, war genug, um den Tagelöhnern und ihren Familien für einen Tag das Überleben zu ermöglichen.¹⁸⁶ Angesichts der großen Zahl der Arbeitssuchenden wäre es auch sehr unwahrscheinlich gewesen, dass die Weinbergbesitzer nennenswert mehr zahlten, als zum Überleben bei bescheidenen Ansprüchen notwendig war. Einen Bruchteil davon zu bekommen bedeutete, dass die Familie an diesem Tag hungerte. Wenn aber schon in

der Erntezeit das Familieneinkommen unzureichend war, wie sollte es dann im übrigen Jahr werden, wo es auf den großen Gütern kaum Arbeit für Tagelöhner gab? Flexible Arbeitsverhältnisse, die in die Verarmung führen, das ist offenkundig nicht erst eine Erfindung derer, die heute ungesicherte Arbeitsplätze auf Teilzeitbasis schaffen und bei der Addition dieser Arbeitsverhältnisse dann von einem „Jobwunder“ sprechen.

Damals war die Ausbeutung der Tagelöhner so krass, dass selbst die Sklaven besser dran waren, weil sie als Besitz des Sklavenhalters einen Wert für ihn besaßen und deshalb über das ganze Jahr ernährt wurden. Oft wurden, so belegen römische Quellen, so viele Sklaven beschäftigt, wie das ganze Jahr über Arbeit vorhanden war, während die Tagelöhner nur in den „Arbeitsspitzen“ (so die heutige Terminologie) beschäftigt wurden.¹⁸⁷

Diese Logik einer auf höchstmöglichen Gewinn ausgerichteten Wirtschaftsweise durchbricht der Weinbergbesitzer im Gleichnis. Er gibt allen genug zum Leben. Es fällt auf, wie ausführlich und differenziert die Arbeits- und Lohnverhältnisse im Gleichnis geschildert werden, was offenkundig überflüssig wäre, wenn es nur darum ginge, zu erläutern, dass auch die Spätkommenden einen Platz im Reich Gottes haben. Wenn Gott sich verhält wie ein Weinbergbesitzer, der dafür sorgt, dass alle ein Auskommen haben, soll dann der real existierende Weinbergbesitzer so tun, als gelte dies eben nur für das Reich Gottes und weiter seinen spät eingestellten Arbeitern einen Lohn zahlen, der zum Leben nicht ausreicht?

Wenn dieses Gleichnis aber auch mit dem realen Leben der Menschen zu tun hat, wie ist dann das Murren der Arbeiter zu verstehen, die den ganzen Tag geschuftet haben (und das hieß damals 12 bis 13 Stunden in sengender Sonne) und nun erleben müssen, dass die Arbeiter, die nur ein oder zwei Stunden da waren, den gleichen Lohn bekommen? Zunächst einmal ist zu sagen, dass diese Reaktion menschlich, allzu menschlich ist. Das System der Bezahlung scheint ungerecht zu sein. Und es kommt noch etwas hinzu. In einem Wirtschaftssystem, in dem eine große Zahl von Tagelöhnern um wenige Arbeitsstellen konkurriert und wo die eigene Existenz und die der eigenen Familie davon abhängen, zu denen zu gehören, die eine Arbeit bekommen, dazu noch eine Arbeit für den ganzen Tag, da ist es schwer, eine Solidarität unter den Tagelöhnern aufzubauen. Weil in einer solchen Situation das Kapital immer einflussreicher als die Arbeit ist, entstanden in der Neuzeit Gewerkschaften, wurden Tarifverträge abgeschlossen und wurde auf gesetzlichem Wege der Ausnutzung der Zwangssituation der Arbeitssuchenden eine Grenze gesetzt. Wenn nun hierzulande eine „Liberalisierung“ des Arbeitsmarktes gefordert wird bei gleichzeitiger Kürzung der Leistungen für Arbeitslose und der Verschiebung der Zumutbarkeitsgrenze für die Annahme

einer schlecht bezahlten Arbeit, dann nähern wir uns in einer Situation scharfer internationaler Konkurrenz wieder den Verhältnissen auf den Weinbergen im alten Palästina.

Es ist also nachvollziehbar, dass die Glücklichen, die morgens eine Arbeit gefunden haben und nun sehen müssen, dass sie nicht mehr Geld erhalten, als die Pechvögel, die den größten Teil des Tages müßig dasitzen mussten, durch ein Murren ihren Protest zum Ausdruck bringen. Im Gleichnis ist es der Besitzer des Weinberges, der darauf beharrt, dass alle genug zum Leben haben müssen. In der heutigen Zeit gibt es wenige solcher Weinbergbesitzer, und die Situation ist noch dadurch komplizierter geworden, dass im Zeitalter der Globalisierung Arbeiterinnen und Arbeiter in verschiedenen Teilen der Welt um die gleiche Arbeit konkurrieren. Das Gleichnis vom barmherzigen Gott wirbt für die Solidarität unter den Menschen. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg bleibt eine Provokation, wenn man es nicht ganz von seinen ökonomischen Inhalten entkleidet.¹⁸⁸ Und bei genauer Betrachtung sind in ihm das Reich Gottes und die Ökonomie miteinander verbunden. Dazu Martina S. Gnad: „Die Ebenen der Arbeitsalltagswelt und des Reiches Gottes verschränken sich. In der gütigen Großzügigkeit des Gutsbesitzers zeigt sich die großzügige Güte Gottes – und umgekehrt. Gott-Grundbesitzer tut den Langarbeitern kein Unrecht, seine volle Entlohnung für die Kurzarbeiter nimmt den Langarbeitern nichts. Das sollen sie erkennen – gegen die in ihr Leben geschriebene Konkurrenz der Märkte. Auf diese fällt durch das unvorhersehbare Handeln Gott-Grundbesitzers ein scharfes Licht. Güte ist keine Erfahrung des Arbeitsmarktes. Sie ist eine Erfahrung des Reiches Gottes.“¹⁸⁹

Warum die Armen selig sind

„Selig seid ihr Armen“¹⁹⁰, diese Aussage Jesu in der lukanischen Fassung der Bergpredigt (einer Sammlung zentraler Aussagen Jesu, bei Lukas als „Predigt auf dem Felde“ stilisiert), hat Christinnen und Christen immer wieder herausgefordert, die Reichen selbstverständlich anders als die Armen. Kann es sein, dass die Armen schon durch ihre Armut den Schlüssel zum Reich Gottes besitzen? Das kann doch nicht sein, war die Auffassung vieler Theologen der letzten zwei Jahrtausende. Manche haben sich zur Matthäus-Version der Bergpredigt gerettet, weil hier von den geistlich Armen die Rede ist, und dazu scheinen wir dann alle irgendwie zu gehören.¹⁹¹ Aber auch dann bleiben die vielen anderen Aussagen von Jesus und von Propheten des Alten Testaments erhalten, in denen die Armen gepriesen und die Reichen gewarnt werden.¹⁹² Die Wirkungsgeschichte der Seligpreisungen in ihren zwei Fassungen in der europäischen und in der Dritte Welt-Theologie wäre eine eigene Untersuchung wert.¹⁹³ Die ökumenische Position ist von Martin Stöhr schon vor Jahren so zusammengefasst worden: „Wir achten Christus gering, wenn wir die radikale Veränderung im persönlichen und sozialen Leben der Menschen und in ihren Verhältnissen erst an der Todesgrenze der Menschen beginnen lassen. Sie hat mit seinem so menschlichen Erscheinen auf dieser Erde bereits begonnen.“¹⁹⁴

Die Frage von Armut und Reichtum ist nur eine der Provokationen in der Bergpredigt. Und deshalb hat dieser biblische Text auch Politiker immer wieder zu pointierten Aussagen provoziert, so Bismarck: „Mit der Bergpredigt kann man keinen Staat regieren.“¹⁹⁵ Helmut Schmidt äußerte sich als Bundeskanzler ähnlich, wohingegen Bischof Kurt Scharf die Bergpredigt als die „Regierungserklärung der Politik Jesu“ bezeichnete. Aktualisiert wäre wohl zu fragen, ob mit der Bergpredigt die Globalisierung gestaltet werden kann – und auch hier wäre mit vehementem Einspruch der Realpolitiker zu rechnen.

Das Problem – für die Reichen – bleibt erhalten: Es sind die Armen, die selig gepriesen werden, während von den Reichen eine Umkehr gefordert ist. Diese Aussage hat offenkundig gravierende Auswirkungen auf das ökonomische Leben oder sollte es wenigstens haben. Die Aussage, dass die Armen selig sind, ist nicht loszulösen von der ökonomischen Situation in Judäa und Galiläa zur Zeit Jesu. Damals bedeutete arm sein, zu den Verlierern eines ökonomischen Systems zu gehören, das auf einer Rohform der Marktwirtschaft beruhte und ganz auf die Interessen der Mächtigen in Rom ausgerich-

tet war. Die Römer bestimmten die „Spielregeln“ des Wirtschaftslebens. Die Armen waren die Objekte dessen, was aus der Sicht der Reichen ein durch und durch rationales und erfolgreiches Wirtschaftssystem war. Die Kluft zwischen den Gewinnern und den Verlierern dieser globalen Wirtschaft war groß, und dies besonders in einem Gebiet der Peripherie wie Palästina. Wer hier reich wurde, der musste sich in den Dienst des politischen und wirtschaftlichen Systems der Römer stellen, wie es der Zolleinnehmer Zachäus getan hatte. Wer sein Leben an der Tora orientierte, dem war in diesem System ein nennenswerter Reichtum fast ausgeschlossen, denn das Zinsverbot, das Gebot für das Sabbatjahr und andere Bestimmungen waren auf Ausgleich zwischen Arm und Reich ausgerichtet, nicht auf die Anhäufung von Reichtum in den Händen weniger. Deshalb gab es sicher viele strenggläubige jüdische Familien, die die Tora höher stellten als die Gesetze des Marktsystems und der Anhäufung von Reichtum und die deshalb zu den Armen gehörten.

Andere Familien gerieten durch den Tod des Mannes, durch schlechte Ernten und ähnliche Gründe in Not. Sie hatten nach der Tora einen Anspruch auf die Unterstützung durch die Reichen. Und diese Unterstützung wurde von Jesus eingefordert, wie das Gleichnis vom armen Lazarus und dem reichen Mann drastisch zeigt. Der Arme, der vor dem Tor des Reichen lag und um Hilfe bettelte, hatte einen göttlich verbrieften Rechtsanspruch darauf, dass ihm geholfen wurde. In seiner Not konnte er sich auf nichts anderes verlassen als auf Gott und seine Regeln für das Zusammenleben. Er konnte nur darauf hoffen, dass die Regeln, die Gott für den Weg in sein Reich aufgestellt hatte und die nicht erst im Jenseits gelten sollten, auch eingehalten wurden. Der Arme war bereits auf dem Weg zu diesem Reich Gottes, der hartherzige Reiche hingegen verweigerte sich, war nicht bereit, sich mit dem Armen gemeinsam auf diesen Weg der Geschwisterlichkeit, der Gerechtigkeit und der Liebe zu machen.

Die Armen vertrauen auf Gott, er soll ihnen Rettung und Heil bringen, das ist auch die Erfahrung in vielen wirtschaftlich armen Ländern im Süden der Welt. Ist es nun an den Reichen, festzulegen, wann die Armen wirklich selig sind? Müssen sie sich nicht der drängenden Aufforderung Jesu stellen, umzukehren.

Kann man aber die Situation im alten Judäa und Galiläa überhaupt mit der heutigen Situation vergleichen? Gelten in einem Sozialstaat noch die Regeln, die ein Wanderprediger aufgestellt hat, der an den staubigen Straßen und in den überfüllten Gassen der Kleinstädte unendlich viel Elend sah? Aber dieses Elend gibt es auch heute, vor allem in den Ländern des Südens der Welt, und in einer zusammenwachsenden Welt reicht unsere Mitverantwortung über den eigenen Ort hinaus.¹⁹⁶

Es gibt eine inzwischen umfangreiche theologische Literatur im Süden der Welt zur Frage, was das Evangelium den Armen und den Reichen verheißt und welche Konsequenzen sich daraus für heutige Christinnen und Christen ergeben. So hat sich der koreanische Minjung-Theologe Byung-Mun Ahn auf dem Hintergrund einer wachsenden Kluft zwischen Arm und Reich in seiner Heimat mit dieser Thematik beschäftigt. Er warnt davor, die Armen dazu aufzufordern, ihre Situation einfach hinzunehmen: „Verbreitet ist etwa das Opium, das die Armen betäubt, damit sie ihre Armut, ohne zu klagen, auf sich nehmen? Keineswegs! Denn das Wort verkündet den jetzt Reichen Unheil. Es ist alles andere als ein Mittel, das die Armen zum Vorteil der Reichen betäuben will. Nur ein Christentum, das sich mit dem Kapitalismus als einem Herrschaftssystem verbrüdete, könnte so predigen. Das Wort Jesu verkündet dagegen das Ende einer Gesellschaft, in der die Reichen herrschen.“¹⁹⁷

Aber auch die Debatten über die Vertreibung von Bettlern aus den Innenstädten deutscher Metropolen und vor allem aus den Straßen mit teuren Geschäften muten im Lichte des Evangeliums skandalös an. Da werden neue Verwaltungsvorschriften erfunden, politische Konzepte zur Vertreibung von Bettlerinnen und Bettlern entwickelt (in Hamburg, einer der wohlhabendsten Metropolen der Welt, wurde in Behördenkreisen an einem entsprechenden „Bettlerpapier“ gearbeitet) und Einkaufspassagen privatisiert, damit dort private Wachdienste unter Ausnutzung des Hausrechtes die Bettler vertreiben können.

Das Ganze hat eine wirtschaftliche Logik. Die Bettler stören schlicht das Ambiente für die reichen Kunden, und auch eine Stadt, die auf hohe Steuereinnahmen von Luxusläden hofft, kann es ökonomisch rechtfertigen, die Bettler zu vertreiben, die die Geschäfte stören. Aber was nach vorherrschenden ökonomischen Vorstellungen berechtigt ist, erscheint im Lichte des Evangeliums als Skandal, noch gravierender als das Verhalten des Reichen, der Lazarus übersieht.

Die Ökonomie, für die Jesus eintrat, unterschied sich grundlegend von der damals vorherrschenden und der heute weltweit praktizierten Ökonomie. Jesus setzte sich ein für eine an den Armen ausgerichtete Ökonomie und aktualisierte dabei die Tora auf die wirtschaftlichen Gegebenheiten eines total von der Weltmacht Rom abhängigen Landes. Die Armen sollten genug zum Leben haben, war eine Anforderung Jesu an die Wirtschaft, und er stand damit, wie bereits dargestellt, ganz in der Tradition seiner Vorväter, die im Gehorsam gegenüber Gott die Bücher der Bibel aufgeschrieben hatten. „Ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben“ – das ist der Maßstab Jesu für ein Verhalten, das hin zum Reiche Gottes und nicht in den Untergang führt. Gemessen an diesem Maßstab wirken manche kirchliche Beiträge zur Globali-

sierungsdebatte merkwürdig uneindeutig, und es stellt sich die Frage, ob die Bergpredigt nicht eine solide Grundlage für kirchliche Stimmen zur Globalisierung bilden kann und muss.

Damit alle satt werden

In allen vier Evangelien nehmen die Berichte, wie Jesus dafür sorgte, dass die Menschen satt wurden, die gekommen waren, um ihm zuzuhören, einen wichtigen Platz ein.¹⁹⁸ Die Speisung der Fünftausend hat einen festen Platz in Predigten, Kindergottesdiensten und Konfirmandenunterricht. Gezählt wurden fünftausend Männer, aber aus dem biblischen Bericht geht auch hervor, dass auch Frauen und Kinder unter der Zuhörerschaft waren. Unabhängig von der Frage der Exaktheit dieser Zählung ist sicher, dass es eine große Menschenmenge war, die sich versammelt hatte, um die Predigt vom Reich Gottes zu hören. Jesu Jünger wollten in den unterschiedlichen Berichten entweder die Leute fortschicken, damit sie sich etwas zu essen kaufen konnten¹⁹⁹, oder wollten selbst auf dem Markt etwas einkaufen²⁰⁰. Aber Jesus vertraute, darin stimmen alle Berichte überein, nicht dem Markt, sondern auf Gott und die Solidarität unter den Menschen. Er wusste, dass sowohl den versammelten Menschen und noch mehr den Jüngern das Geld fehlte, um sicherzustellen, dass alle satt würden. Er hatte kein Vertrauen in einen Markt, der nur denen offen stand, die über genügend Geld verfügten. Er ließ vielmehr einige wenige Brote und Fische verteilen, die nach Ansicht der Jünger nie und nimmer ausreichen konnten für eine so große Versammlung, aber siehe da, es blieb sogar so viel Essen übrig, dass es in zwölf Körben eingesammelt wurde.

Es gibt unendlich viele Interpretationen dieser Erzählung der Evangelien, und die Gefahr besteht, das Wunder so sehr zu relativieren oder ihm einen symbolischen Charakter zu geben, dass das Wunderbare ganz aus dem Blick gerät. Ein armer Wanderprediger sorgt dafür, dass alle Menschen, die sich um ihn versammelten, zu essen haben, dass es keinen Hunger mehr gibt, jedenfalls für diesen Tag. Welch ein Kontrast zur heutigen Welt, wo inmitten des Überflusses Millionen Menschen hungern.

Im Blick auf die Globalisierung ist Franz Segbers Interpretation des Geschehens wichtig: „Sollen sie doch auf den Markt gehen und sich kaufen, was sie zum Leben brauchen, lautet der Rat der Jünger an die Hungrigen. Auch

hier geht es den Jüngern nicht darum, den Hunger der Leute durch eigenes Handeln zu beheben. Der Markt soll den Hunger beseitigen. Die Religion ist nicht zuständig. Auf dem Markt geht es um Güter zum Leben. Ob der Hunger gestillt wird, wird zu einer Angelegenheit, für die der Markt verantwortlich gemacht wird. Was aber wird aus denen, die nicht mit Geld ihre Bedürfnisse befriedigen können? Der Markt antwortet nur auf die Bedürfnisse derer, die mit Geld ausgestattet sind. Wenn Geld den Zugang zu den Ressourcen regelt, dann ist nicht mehr der Bedarf der Verteilungsschlüssel. Geld verteilt nicht nach Bedarf, sondern nach Kaufkraft... Jesus delegiert die Frage des Hungers nicht an den Markt. Er trennt das Hungerproblem aber auch nicht von der Religion.²⁰¹

Ganz ähnlich haben die Bauern und Bäuerinnen von Solentiname in Nicaragua die biblischen Berichte über die wundersame Brotvermehrung verstanden. Hören wir in ihr Gespräch hinein, das von Ernesto Cardenal aufgezeichnet wurde:

„Julio Mairena: Die Apostel glaubten, es gäbe dort nicht zu essen, und mir scheint, uns geht es heute genauso; wir alle sagen, dass wir nicht genug zu essen haben. Aber es ist nicht so, dass es nicht zu essen gäbe, nur haben einige wenige alles. Wenn alles geteilt würde und alle das Gleiche zu essen hätten, was diese wenigen haben, würden wir alle satt werden.

Alejandor: Sehr gut, was Julio sagt: Es ist sehr wichtig, dass sich alle darüber klar sind: Wenn richtig geteilt wird, reicht es für alle. Denn der Befehl, den Jesus ihnen gibt, ist, dass sie teilen sollen, nicht wahr? ...

Oscar: Wenn eine wirkliche Gemeinschaft besteht, gibt es Gleichheit für alle: Alle aßen gleich viel, alle wurden gleich satt. Das müsste in unserem Land geschehen! In unserem Land gibt es viele, die Hunger leiden. Aber niemand bräuchte Hunger zu leiden, wenn alles, was es in diesem Land gibt, allen gehörte...

Felipe: Ich glaube, es gibt von allem genug in unserem Land. Es gibt Nahrungsmittel, Kleidung, Medikamente, es gibt alles, was man will. Es ist aber nicht dazu da, um es unter allen zu verteilen, sondern um damit zu handeln. Und die, denen alle diese Dinge gehören, wollen, dass sie knapp sind, um so ihren Gewinn zu vergrößern, egal ob die Leute vor Hunger sterben.²⁰²

Es gibt mehrere biblische Texte, die mit diesem Bericht von der wunderbaren Brotvermehrung in einem Zusammenhang stehen. Zu erinnern ist an die Versuchung Jesu durch den Teufel, wo dieser ihn aufforderte, Steine in Brot zu verwandeln, aber das lehnte Jesus ab. Lukas hat überliefert, dass Je-

sus darauf mit einem Wort aus der Tora antwortete: „Er aber antwortete und sprach: Es steht geschrieben (5. Mose 8,3): ‚Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeden Wort, das aus dem Mund Gottes geht.‘“ Um das Wunder der Brotvermehrung richtig zu verstehen, müssen wir noch ein wenig bei dieser Versuchungsgeschichte bleiben. Wenn Jesus Steine in Brot verwandelt hätte, wären ihm die Menschen voll Erfurcht und Staunen gefolgt, und er hätte dafür sorgen können, dass sie ohne Hunger leben würden. Aber ein solches Verhalten hätte auch einen anderen Effekt gehabt, und den hat Fjodor Dostojewski den Großinquisitor im Gespräch mit Jesus anklagend aussprechen lassen. Jesus habe den falschen Weg gewählt, als er vom Teufel versucht wurde:

„Entscheide dich selbst: Wer hatte damals recht, du oder er, der dich fragte? Entsinne dich der ersten Frage: Der Sinn ist etwa folgender: Du willst in die Welt gehen und kommst mit leeren Händen, mit dem unbestimmten Versprechen einer Freiheit, welche die Menschen in ihrer Niedertracht gar nicht verstehen können und vor der sie Furcht und Grauen hegen. Denn nichts ist jemals der Menschheit, den einzelnen Menschen und der menschlichen Gesellschaft unerträglicher gewesen als die Freiheit! Aber siehst du die Steine dort in dieser nackten glühenden Wüste? Verwandle sie in Brot, und hinter dir wird die Menschheit herlaufen wie eine Herde, dankbar und folgsam, wenn auch in ewigem Zittern, du möchtest deine Hand von ihnen ziehen und es gäbe dann keine Brote mehr für sie. Du aber wolltest nicht den Menschen die Freiheit rauben und wiesest den Vorschlag von dir: Denn was ist das für eine Freiheit, so wähtest du, wo Gehorsam erkaufte wird durch Brote?“²⁰³

Jesus wollte den Menschen die Freiheit lassen, das warf der Großinquisitor ihm vor. Aber genau diese Freiheit bildete eine der Kernbotschaften Jesu. Deshalb sind die Geschichten von der wunderbaren Brotvermehrung die Antwort auf die Versuchung. Nicht als Herrscher, der Wunder vollbringen konnte, sorgte Jesus dafür, dass alle Menschen genug zu essen haben, sondern er bezog die Menschen in dieses Wunder ein. Er ließ sie in kleinen Gruppen lagern²⁰⁴, so wie sie es nach der Flucht aus Ägypten getan hatten. Ging es damals um die Frage der Leitung der Gruppe²⁰⁵, so ging es nun um geschwisterliches Teilen dessen, was alle besaßen. Dann geschah das Wunder. Jesu Beispiel, Brot und Fisch mit anderen zu teilen, führte dazu, dass alle bereit waren, miteinander zu teilen, und da war nicht nur genug für alle da, sondern es herrschte Überfluss. Dass fünf Brote verteilt wurden, ist kein Zufall, sondern erinnert an die fünf Bücher Mose, an die überwundene Sklaverei in Ägypten und die daraus erwachsene Verantwortung, eine Gemeinschaft zu bilden, in der niemand verklavt wird. Und die fünf Bücher Mose stehen für die Verheißungen Gottes, für seine Gesetze und Regeln und für die Aufgabe, mit den Armen zu teilen. Der Glaube an die Liebe und Gerechtigkeit Gottes

befreit zu solidarischem Handeln. Indem Jesus also fünf Brote verteilen ließ, erinnerte er die Versammelten an die Verheißung der Bibel, die zugleich eine Verpflichtung zu einem gottgefälligen Leben war und ist.²⁰⁶

Die Ökonomie der gemeinsamen Haushalterschaft hatte ein Wunder ermöglicht. Jesu Aussage bei der Abwehr der Versuchung wird hier ausgelegt: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von dem Wort Gottes und von dem geschwisterlichen Handeln, das sich am Wort Gottes orientiert und ein Leben in Solidarität ermöglicht. Jesus machte die versammelten Menschen zu Teilhabern an diesem Wunder, zu Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern Gottes auf dem Weg zu einer Welt, in der alle genug haben. Dieses Wunder ist viel größer als die bloße Vermehrung der Zahl von Broten und Fischen oder die Verwandlung von Steinen in Brote. Es ist eine wunderbare Einladung, am Reich Gottes mitzuwirken.

Der reiche Jüngling und seine Nachfahren

„Wir können den jungen Mann nicht kritisieren, denn wir sind nicht besser als er... Alles dreht sich ums Geld. Das Ziel des Machtstrebens ist das Geld... Die Geldgier macht uns blind und gleichgültig gegenüber all dem Elend, das die Armen und Schwachen betrifft. Wir bereichern uns auf Kosten der Schwachen und meinen dabei noch, Christen zu sein. Der Durst nach Geld stiehlt uns die Zeit, die wir für Gott haben sollten...“²⁰⁷ Dies ist nicht die Klage eines Christen im insgesamt reichen Deutschland, sondern ist der Predigt eines Theologen aus dem Kongo (früher Zaire), einem Land, in dem fast alle Menschen in tiefer Armut leben.

Der reiche Jüngling, der traurig von dannen geht, weil er an seinem Reichtum hängt, er gehört zu den bemitleidenswertesten Gestalten in der ganzen Bibel.²⁰⁸ Jesus eröffnet ihm die Chance, sich gemeinsam mit ihm auf den Weg zum Reich Gottes zu machen, und der junge Mann, der gewissenhaft alle religiösen Gesetze eingehalten hat, schreckt davor zurück, sich von seinem Reichtum zu trennen.

Jesus debattiert nicht mit ihm darüber, wie der junge Mann zu seinem Reichtum gekommen ist, ob er oder seine Eltern andere betrogen haben, ob

sie sich zu willfährigen Helfern der römischen Besatzer gemacht haben... Jesus fordert den reichen jungen Mann schlicht auf, alles, was er hat, zu verkaufen und ihm nachzufolgen.

Immer wieder wird herausgestellt, dass es sich bei dem Nadelöhr, durch das ein Kamel gehen sollte, nicht um eine Nähnadel handelt, sondern um ein schmales Tor in der Stadtmauer von Jerusalem, so als würde dadurch die Radikalität der Botschaft Jesu relativiert. Aber dieses schmale Tor, durch das sich Menschen nach der Schließung des großen Tors zwängen konnten, reichte bei weitem nicht aus, um ein Kamel durchzulassen. Das Kamel blieb vor dem Tor der Stadt, das wussten die Zuhörerinnen und Zuhörer Jesu. Und die Reichen blieben vor den Toren des Reiches Gottes, wenn sie versuchten, mit der ganzen Last ihres Reichtums den Weg in dieses Reich zu schaffen, soviel war der Zuhörerschaft klar. Entsprechend entsetzt waren die Menschen. Dabei waren die allermeisten von ihnen ganz arme Leute. Aber der ganze Ernst der Nachfolge Jesu wurde ihnen in dieser Situation bewusst. Gott oder Mammon, diese Frage stellt sich auch uns heute.²⁰⁹

Jesus beließ es nicht bei der drastischen Schilderung des verhängnisvollen Weges der Reichen. Er machte doch Hoffnung auf die Gnade Gottes. Alle Menschen sind auf diese Zusage der Gnade Gottes angewiesen, um mit Schuld und Verfehlungen zu leben. Diese Einsicht bewahrt davor, rechthaberisch und selbstgerecht auf andere Menschen mit der Messlatte des Evangeliums einzuschlagen. Aber gleichzeitig ist die Gnade Gottes kein Anlass, den Skandal der Kluft zwischen Arm und Reich nicht in seiner ganzen Schärfe beim Namen zu nennen. Es gilt, die Missstände dieser Welt mit den Maßstäben des Evangeliums zu betrachten und daraus Konsequenzen für das Leben, auch für das ökonomische Leben zu ziehen.

Die Begegnung Jesu mit dem reichen jungen Mann hat eine soziale Dimension, aber sie ist auch eine Anfrage an jeden und jede von uns. Luise Schottroff hat dies beim Kirchentag 1995 so in Worte gefasst: „Mit der Radikalität der Forderungen Jesu den reichen Menschen gegenüber hat sich seit damals die Christenheit herumgeschlagen. Alle nur denkbaren Umdeutungen sind mit exegetischer Raffinesse erfunden worden, um den Anstoß zu beseitigen... Die Aufregung von christlichen Menschen in Deutschland heute über Jesu Radikalität ist auch meine Aufregung. Die Geschichte vom reichen Jüngling regt mich auf, weil sie mich nicht in Ruhe lässt – schon lange nicht. Ich will auch nicht alles verkaufen, was ich habe. Jesu Analyse des Reichtums trifft auch meine Existenz... Aber Jesus hat den reichen Jüngling nicht aufgegeben und ist seiner Vision eines geheilten Lebens für alle Menschen treu geblieben.“²¹⁰

Es gibt im Neuen Testament eine ganze Reihe von Texten, die die Reichen davor warnen, ihr Vertrauen in ihr Vermögen statt in Gott zu setzen und die sie zur Umkehr auffordern. Deshalb kann kein Zweifel bestehen, dass die Verheißungen für die Armen und die Warnungen an die Reichen zum Kern dessen gehören, was Jesus gepredigt hat. Zu den besonders drastischen Warnungen gehört das Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus.²¹¹ Lazarus lag vor dem Haus des Reichen und wäre mit den Brosamen zufrieden gewesen, die von dessen Tisch fielen, aber auch die wurden ihm verwehrt. Als Lazarus starb, wurde er von den Engeln in Abrahams Schoß getragen, der Reiche hingegen kam nach seinem Tod in die Hölle. Angesichts seiner Qualen bat der Reiche Abraham, seine fünf Brüder zu warnen, damit sie nicht auch in die Hölle kämen, aber Abraham verweist darauf, dass Moses und die Propheten bereits die Warnungen ausgesprochen haben, ohne dass die Reichen darauf gehört hatten.

Bastiaan Wielenga, Professor am Tamilnadu Theological Seminary in Indien, schreibt zu diesem Gleichnis: „Für den reichen Mann, der starb, ohne vorher zu bereuen, ist es zu spät. Solche praktischen Veränderungen müssen vor dem Tod stattfinden. Das ist die Botschaft des Gleichnisses, die das Gegenteil von Opium ist. Für die Brüder des reichen Mannes, die noch leben, gibt es immer noch eine Möglichkeit. Alles hängt davon ab, ob sie bereit sind, auf ‚Moses und die Propheten‘ zu hören. Lukas wiederholt diesen Hinweis, damit wir seine zentrale Bedeutung nicht überhören... ‚Moses und die Propheten‘ bezieht sich auf das soziale, wirtschaftliche und politische Leben der Menschen. Die Propheten haben Unrecht entlarvt und verurteilt... Sie haben die natürlichen ‚Gesetze‘ der wirtschaftlichen Entwicklung nicht akzeptiert. Sie akzeptieren Armut und wachsende Ungleichheit nicht als Teil des Lebens, sondern sie verurteilen sie als soziale Sünde.“²¹²

Im Blick auf die Globalisierung und ihre Folgen sind drei Botschaften Jesu für die Reichen von zentraler Bedeutung. Eine große Kluft zwischen Arm und Reich ist ein Skandal, und dies zunächst einmal unabhängig davon, wie sie zustande gekommen ist. Ganz in der Tradition der Propheten des Alten Testaments fordert Jesus für die Armen Unterstützung ein und fordert die Reichen auf, sich nicht an ihren Reichtum zu klammern. Von daher ist die große Kluft zwischen Arm und Reich heute für Christinnen und Christen nicht hinzunehmen, und dies gilt unabhängig davon, ob man den Theorien vertraut, die den Reichtum als quasi naturgesetzliches Ergebnis des Agierens am Markt ansehen, also von der Frage der Gerechtigkeit lösen. Die Reichen stehen wie der reiche Jüngling vor der Frage, ob sie ihr Herz an ihr Geld hängen oder Jesus nachfolgen wollen, und sie stehen wie der reiche Mann vor der Frage, ob sie Lazarus „übersehen“ wollen oder den Armen und Hungernden dieser Welt helfen, und zwar gleich, nicht durch die Vertröstung

darauf, dass die Segnungen eines freien Welthandels irgendwann allen zugute kommen würden.

Zweitens stellt Jesus die Frage nach der Gerechtigkeit, indem er an die Botschaft von Moses und den Propheten erinnert. Die Gerechtigkeit wird nicht auf eine abstrakte Weise dadurch hergestellt, dass alle am Markt im Prinzip die gleichen Möglichkeiten haben, sondern dadurch, dass denen zu ihrem Recht verholfen wird, die bei der Anwendung der „Gesetze“ des Marktes immer den kürzeren ziehen, die also keine Arbeit finden, unter Anwendung der Marktmacht der Arbeitgeber nur einen Hungerlohn erhalten oder die aus diesem Markt schlicht herausfallen, weil sie keine Kaufkraft besitzen, so zahllose Arme im Süden der Welt. Gerechtigkeit nach den Maßstäben Jesu (und der Tora) hat ein Ziel, nämlich allen ein Leben und zwar ein Leben in Fülle zu ermöglichen. Nach diesen Maßstäben ist die freie Marktwirtschaft im Weltmaßstab in den letzten Jahrzehnten auf klägliche Weise gescheitert. Mögen die Verfechter neoliberaler Wirtschaftstheorien auch die Auffassung verbreiten, es sei gerecht, wenn das Marktprinzip sich ungehindert durchsetzen könne, nach den Maßstäben Jesu wird so der Ungerechtigkeit Tür und Tor geöffnet. Gerechtigkeit wird von ihm nicht abstrakt definiert, sondern aus der Perspektive der Armen betrachtet und erfahren.

Drittens, und das ist die hoffnungsvolle Botschaft, gibt es auch für die Reichen einen Weg zur Umkehr. Darin liegt aber auch eine Verantwortung der Christinnen und Christen. Die Bitte des reichen Mannes in der Hölle, seine Brüder zu warnen, ist auch eine Bitte an die, die Jesus nachfolgen. Sind wir bereit, die Reichen davor zu warnen, dass sie ihr Leben verfehlen, wenn sie sich für den Mammon entscheiden und den Armen vor ihrer Hausschwelle (oder in der Ferne) ignorieren? Es geht dabei selbstverständlich nicht um das Ausmalen von Höllenqualen, die Jesus in sein Gleichnis aufgenommen hat, um sichtbar zu machen, wie ernst die Lage ist, sondern um die Einladung zu einem Leben, das auf das Reich Gottes hin geführt wird, welches schon mitten in dieser Welt beginnt. Der Zollpächter Zachäus ist ein Beispiel dafür, dass es auch für die Reichen Hoffnung geben kann.

Vom Umgang mit den Menschen, die in Unrechtsstrukturen verfangen sind

Es wurde bereits erwähnt, dass die Zöllner, von denen im Neuen Testament die Rede ist, Zoll- und Abgabepächter waren, die im Auftrag der Römer Zölle und Abgaben eintrrieben und nicht schlecht davon lebten.²¹³ Die Einstellung zu diesen Menschen wird in der Formulierung „Zöllner und Sünder“ deutlich, die an mehreren Stellen im Neuen Testament zu finden ist.²¹⁴

Der Zollpächter (genauer vermutlich Abgabepächter) Zachäus, von dem Lukas im 19. Kapitel berichtet, war also nicht nur Kollaborateur, sondern er bereicherte sich zudem auf Kosten seiner Landsleute. Um dieses Amt bei einer Versteigerung zu erlangen, musste der Zollpächter bereits über ein kleines Vermögen verfügen. Außerdem waren die Römer daran interessiert, diese Aufgabe an Männer zu verpachten, die über ein nennenswertes Vermögen verfügten, das im Falle der Nichterfüllung der Aufgaben eingezogen werden konnte. Zachäus war also vermutlich ein vermögender Mann, aber zugleich jemand, der von seinen Landsleuten gemieden wurde, und besonders natürlich von jenen, die auf eine baldige Befreiung ihres Landes hofften und die Jesus nachfolgten, weil sie große Erwartungen in ihn setzten.

Dass Jesus ausgerechnet diesen Zoll- und Abgabeneintreiber ansprach und in sein Haus ging, war aus der Sicht patriotisch gesinnter Juden ein Skandal. Im Lukasevangelium ist überliefert, dass die Leute murrten. Aber Jesus hatte sich nicht geirrt. Indem er mit Zachäus sprach und ihn besuchte, brach er dessen selbstgeschaffene Isolierung auf. Und Zachäus reagierte nicht nur freudig, sondern entschloss sich, seinem Leben eine neue Richtung zu geben: „Zachäus aber trat vor den Herrn und sprach: Siehe, Herr, die Hälfte von meinem Besitz gebe ich den Armen, und wenn ich jemanden betrogen habe, so gebe ich vierfach zurück.“²¹⁵ Dabei ist zu berücksichtigen, dass es durchaus üblich war, dass die Zoll- und Abgabepächter viel mehr kassierten, als rechtens war und die Differenz für sich behielten. Es ist also davon auszugehen, dass Zachäus sich von einem Augenblick auf den anderen zum armen Mann gemacht hatte.

Jesus vertraute darauf, dass auch Menschen, die in das Unrecht des herr-

schenden Systems verfangen sind, die Möglichkeit zur Umkehr haben und diese Möglichkeit auch wahrnehmen. Es heißt zum Abschluss dieses Berichts bei Lukas: „Jesus aber sprach zu ihm: Heute ist diesem Hause Heil widerfahren, denn auch er ist Abrahams Sohn. Denn der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist.“²¹⁶

Jesus setzte ein grenzenloses Vertrauen in die Menschen, traute ihnen zu, sich aus Unrechtsstrukturen zu befreien. Er wusste, dass die Beteiligung am römischen System der wirtschaftlichen Ausbeutung zu einer Zerstörung der Bindungen im eigenen Volk führt. Deshalb betonte er nach der Umkehr des Zachäus, dass dieser Teil des Volkes sei, das auf Abraham zurückging. Er verschwieg aber auch nicht, dass er die Beteiligung des Zolleintreibers am römischen System verurteilte und nannte die Menschen, die sich daran beteiligten, verloren.

Widerstand ist gefragt – aber nicht die selbstmörderische Konfrontation

Kaum ein Satz des Neuen Testaments ist so häufig zur Stabilisierung des politischen und wirtschaftlichen Status quo missbraucht worden wie dieser: „So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“²¹⁷ Markus überliefert, in welchem Kontext dieser Satz steht. Jesus wurde gefragt, ob man dem Kaiser Steuern zahlen sollte. Hinter der Frage stand vermutlich der Versuch, Jesus in eine Falle zu locken. Würde er zum Steuerboykott aufrufen, war das ein Anlass, ihn bei den Römern anzuklagen, würde er diesen Schritt nicht tun, dann wären sicher viele seiner Anhänger, die den Widerstandsbewegungen gegen die Römer nahestanden, enttäuscht. Jesus ließ einen Silbergroschen bringen und vorlesen, was auf dieser Münze stand: „Des Kaisers“. Daraufhin fiel der berühmte Satz. Er besagte nicht mehr und nicht weniger, als dass dem Kaiser mit dessen Münzen die Steuer gezahlt werden sollte.

Hinter der Frage und Jesu Antwort stand ein Konflikt, in dem es um die Strategie des Widerstandes gegen die globale Macht Rom ging.²¹⁸ War es

rechtens, einer fremden Macht eine Kopfsteuer zu zahlen, also eine Steuer, mit der Rom den Anspruch auf den ganzen Menschen reklamierte? Konnten gläubige Juden eine solche Steuer zahlen, wo doch der Mensch Gott allein gehörte? Aber die Steuer zu verweigern, würde bedeuten, der Ermordung entgegenzusehen, denn die Römer ließen alle Steuerverweigerer kreuzigen. Steuerverweigerung und Aufruhr standen in unmittelbarem Zusammenhang. Das wurde auch in der Anklage gegen Jesus in Jerusalem deutlich, als Pilatus überzeugt werden sollte, dass Jesus ein Aufrührer wäre: „Wir haben gefunden, dass dieser unser Volk aufhetzt und verbietet, dem Kaiser Steuern zu geben, und spricht, er sei Christus, ein König.“²¹⁹ Das Problem wurde dadurch verschärft, dass Pontius Pilatus Münzen mit einem Symbol des Kaiserkults hatte prägen lassen, was seine Vorgänger mit Rücksicht auf das Bilderverbot für die Münzen in Palästina vermieden hatten.²²⁰ Neben der Frage der Steuer ging es also auch um die Frage, ob mit Münzen gezahlt werden konnte und sollte, die den eigenen religiösen Überzeugungen widersprachen.

Jesus rief entgegen den Behauptungen nach seiner Festnahme trotzdem nicht zur Steuerverweigerung auf, denn dies hätte entweder die Aufforderung zum bewaffneten Aufstand bedeutet oder wäre mit dem bewussten Weg in den Tod für alle verbunden gewesen, die dieser Aufforderung gefolgt wären. Jesus sprach mehrfach von den Gefahren, mit denen die zu rechnen hatten, die ihm nachfolgten, aber er wollte sie nicht zu Handlungen veranlassen, die unmittelbar zur Kreuzigung geführt hätten. Jesus nahm also in einer konkreten historischen Situation eine Abwägung vor und empfahl, dem Kaiser seine Münzen als Steuern zu zahlen. Der Mensch aber, daran ließ Jesus mit der zweiten Hälfte seines Satzes keinen Zweifel, gehört Gott. Dorothee Sölle und Luise Schottroff schreiben in ihrem Jesus-Buch zu dieser Botschaft: „Menschen ‚gehören‘ Gott, nicht in dem Sinne, dass Gott ihr Besitzer wäre, sondern weil er sie – in Freiheit und zur Freiheit – erschaffen hat. Kein Vater, kein Kaiser, kein General und keine Behörde hat das Recht, Menschen nach Willkür wie Dinge zu benutzen. Diese religiöse Begründung der Menschenrechte steckt in der Unterscheidung, die Jesus mit den Worten ‚was des Kaisers ist‘ und ‚was Gottes ist‘ ausdrückt. Niemand hat das Recht, die anderen Menschen als ‚Körper‘ zu gebrauchen, wie es ihm gerade gefällt.“²²¹

Auch in anderen Fragen vertrat Jesus Positionen, in denen die grenzenlose Liebe zu den Menschen zum Ausdruck kam. Opfer und Leiden waren nicht zu vermeiden, das belegt Jesu eigener Lebensweg, aber er sorgte sich da, wo es möglich war, um das Wohlergehen der Menschen, die ihm nachfolgten. Von Johannes dem Täufer ist überliefert, dass er Heuschrecken und wilden Honig aß. Jesus lebte nicht üppig, aber er nahm an Festessen wie bei der Hochzeit von Kana teil und sorgte sich um das leibliche Wohl derer, die gekommen waren, um ihm zuzuhören, wie die Speisungsgeschichten belegen.

Das Gebot der Feindesliebe

Jesus ließ sich nicht zum Anführer einer bewaffneten Aufstandsbewegung machen, was zweifellos die Erwartung vieler war, die ihm zuhörten. Angesichts der Unterdrückung durch die Römer hofften sie auf einen König, der sie mit Gottes Unterstützung in die Schlacht gegen die Unterdrücker führen und diese aus dem Land vertreiben würde. Dass ein solcher Aufstand nicht ganz aussichtslos war, schien der Makkabäer-Aufstand zu belegen. Es gab in der Zeit, in der Jesus lebte, eine Reihe jüdischer Gruppen wie die Zeloten, die mit Gewalt die unerträgliche Herrschaft der römischen Besatzer beenden wollten. Einige Jahrzehnte nach dem Tod Jesu wurde der Versuch unternommen, das Joch der Fremdherrschaft abzuschütteln. Bekanntlich endete dieser Aufstand mit einer vernichtenden Niederlage und der Zerstörung Jerusalems.

Jesus hat sich der Aufstandsbewegung der Zeloten nicht angeschlossen, wollte nicht zu einem irdischen Herrscher werden. Zum Weg der Gewalt sagte er: „Ihr habt gehört, dass gesagt ist: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben.‘ Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel.“²²² Damit, sei hier eingeflochten, weil dies immer noch häufig so interpretiert wird, hat Jesus sich nicht von der Botschaft des Alten Testaments abgewandt und ein neues Evangelium verkündet²²³, sondern er hat sich abgegrenzt von einer Tradition des Alten Testaments, und sehr bewusst in eine andere Tradition des Alten Testaments gestellt. Er hat an die Propheten angeknüpft, die Gott auf der Seite der Armen und Verfolgten wahrgenommen haben, die den Gott der Gerechtigkeit und des Friedens verkündet haben.

Jesus hat sich also deutlich von den Gruppen abgegrenzt, die Gewalt mit Gewalt beantworteten, allerdings nicht im Angesicht der Vertreter der römischen Macht. Hier hat er nach den unterschiedlichen Überlieferungen geschwiegen oder auf die Frage des Pilatus, ob er der König der Juden sei, geantwortet: „Du sagst es.“²²⁴ Dies wurde von Pilatus offenbar so verstanden, dass Jesus diese Aussage nicht als eigene Auffassung ansah, sondern in dem Sinne antwortete: Das ist das, was du, Pilatus, sagst. Denn Pilatus sagte daraufhin dem Volk: „Ich finde keine Schuld an diesem Menschen.“²²⁵ Das hätte er gewiss nicht gesagt, wenn er Jesu Antwort so verstanden hätte, dass dieser sich als König der Juden bezeichnete, denn unter den bestehenden politischen Verhältnissen hätte dies bedeutet, dass Jesus sich dazu bekannt hätte, an der Spitze einer Aufstandsbewegung zu stehen.

Jesus wurde dennoch zusammen mit zwei Männern hingerichtet, die ver-

mutlich einer Aufstandsbewegung angehörten und deshalb, wie es für diese Täter üblich war, gekreuzigt wurden, eine besonders brutale Form der Ermordung. Einer der Männer verspottete Jesus und brachte zum Ausdruck, dass er dessen Form des Widerstandes nicht ernst nahm. Der andere hingegen betonte, Jesus habe nichts Unrechtes getan und fügte hinzu: „Jesus, gedenke an mich, wenn du in dein Reich kommst!“²²⁶ Dieser berühmte Satz, der von vielen Millionen Christinnen und Christen gebetet wird und zu einem der schönsten Kirchenlieder inspiriert hat, stammt von einem Terroristen. Daran lässt seine Todesart und seine Aussage, dass er juristisch gesehen zu Recht verurteilt worden sei, keinen Zweifel. Terrorist war er jedenfalls aus der Perspektive der Römer, und deshalb wurde er auf spektakuläre Weise und in Anwesenheit einer großen Volksmenge hingerichtet. Jesus hat sich von diesem Mann, der den Weg des gewaltsamen Widerstandes gewählt hatte, nicht abgewendet, auch wenn er selbst einen anderen Weg gegangen war, sondern gab ihm die Zusage: „Wahrlich, ich sage dir: Heute wirst du mit mir im Paradies sein.“²²⁷

In welcher Weise hat sich Jesus mit der globalen Macht der Römer auseinander gesetzt und was hat ihn ans Kreuz gebracht? Lukas hat die Situation, die Jesu Entschluss, ein Leben für die Befreiung der Menschen zu führen, öffentlich gemacht. In der Synagoge von Nazareth, dem Ort, wo er aufgewachsen war und wo ihn alle kannten, las er die folgenden Jesajaverse: „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt, zu predigen den Gefangenen, dass sie frei sein sollen, und den Blinden, dass sie sehen sollen, und den Zerschlagenen, dass sie frei und ledig sein sollen, zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn.“²²⁸ Und Jesus fügte hinzu: „Heute ist dieses Wort der Schrift erfüllt vor euren Ohren.“²²⁹ Die Reaktion der versammelten Männer des Ortes war so, dass Jesus feststellen musste: „Wahrlich, ich sage euch: Kein Prophet gilt etwas in seinem Vaterland.“²³⁰ Die Botschaft Jesu wurde offenbar als Anmaßung angesehen und Lukas überliefert, dass versucht wurde, ihn zu töten.

Jesus stellte sich in die Tradition der Propheten und verkündete das Kommen des Reiches Gottes. Er sprach mit der Autorität eines Gesandten Gottes, als Gottes Sohn. Er machte sich zum Boten der Befreiung. Schon mit dem Lobgesang Marias hat Lukas dieses Thema des Gottessohnes, der die Menschen auf den Weg des Heils und der Befreiung bringt, eingeführt. Dies war eine gefährliche Botschaft für die Mächtigen, vor allem für die globale Macht der Römer. Nicht nur wurde die Botschaft der Herrschaft Gottes über diese Welt bekräftigt, sondern das Reich Gottes als Verheißung für die Armen und Geschundenen sollte schon mitten in dieser Welt beginnen.

Jesus rüttelte also an den Grundfesten der römischen Herrschaft, weil er ihrem totalen Machtanspruch die Zusage der Macht und der Gnade Gottes

entgegenstellte. Er führte nicht die militärische Auseinandersetzung mit dem Römischen Reich, sondern er stellte deren religiös verbrämter totalitären Ideologie die Botschaft der Befreiung entgegen.

Ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer grundlegenden Veränderung der Verhältnisse war für ihn, die Missstände bloßzustellen. Das wird in einer berühmten Stelle des Matthäusevangeliums besonders deutlich: „Ihr habt gehört, dass gesagt ist (2. Mose 21,24): ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn.‘ Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstreben sollt dem Übel, sondern wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dann biete die andere auch dar. Und wenn jemand mit dir rechten will und dir deinen Rock nehmen, dann lass auch den Mantel. Und wenn dich jemand nötigt, eine Meile mitzugehen, so geh mit ihm zwei. Gib dem, der dich bittet, und wende dich nicht ab von dem, der etwas von dir borgen will.“²³¹

Die Zuhörerinnen und Zuhörer Jesu haben sich bei diesen Worten an ihre eigenen Erfahrungen erinnert. Sie hatten die alltägliche Gewalt in einem besetzten Land erlitten, und sie verstanden, dass Jesus sie dazu bewegen wollte, diese Gewalt bloßzustellen, indem sie nach einem Schlag die andere Wange hinhielten und damit sichtbar machten, dass auf einen Menschen eingeschlagen wurde, der wehrlos war, der sich nicht in einem Kampf befand, sondern misshandelt wurde.

Die Verschuldung vieler Familien war zur Zeit Jesu sehr hoch und viele Familien wurden vor Gericht gezerrt, um auch noch ihr „letztes Hemd“ zu pfänden. Wer sich dann aber nackt vor das Gericht stellte, der klagte damit den raffgierigen Gläubiger an. Er schuf in einer Gesellschaft, in der Nacktheit ein Tabu war, eine peinliche Situation, die auf den rücksichtslosen Gläubiger zurückfiel. Eine andere Erfahrung der Menschen im besetzten Palästina bestand darin, dass sie von den römischen Legionären gezwungen werden konnten, deren Gepäck zu tragen, und zwar, so war es im „Recht“ der Machthaber festgelegt, eine Meile weit. Wer das Gepäck nun eine weitere Meile schleppte, der stellte dieses „Rechtssystem“ als das bloß, was es war, nämlich ein Unrechtssystem. Es entstand zugleich ein anderes Verhältnis zu diesem Legionär, den man eine weitere Meile als Weggefährte begleitete. Nicht das Zurückschlagen war also Jesu Konzept für den Umgang mit dem Unrechtsregime der Römer, sondern die Gewalt und das Unrecht des Alltags sichtbar zu machen. Strukturelle Gewalt und strukturelles Unrecht wurden erkennbar, und das war ein erster Schritt zur Veränderung.²³²

Der US-amerikanische Theologe Walter Wink hat den Weg Jesu im Gegenüber zur herrschenden Gewalt als den „Dritten Weg“ bezeichnet: „Jesus war dem Widerstand gegen das Böse nicht weniger verpflichtet als die anti-

römischen Widerstandskämpfer. Er unterschied sich von ihnen nur in der Wahl der Mittel, die er anwendete, also darin, wie er das Böse bekämpfte. Es gibt drei mögliche Reaktionen auf das Böse: 1. Passivität, 2. Gegengewalt – oder 3. den Weg militanter Gewaltlosigkeit, wie ihn Jesus gefordert und vorgelebt hat... Das Herz des Dritten Weges Jesu ist die Feindesliebe...Feindesliebe bedeutet anzuerkennen, dass auch die Feinde Kinder Gottes sind. Auch der Feind oder die Feindin meinen, im Recht zu sein und fürchten uns, weil wir ihre Werte, ihren Lebensstil und ihren Wohlstand bedrohen. Wenn wir unsere Feinde dämonisieren, verunglimpfen oder mit dem absoluten Bösen identifizieren, dann leugnen wir, dass auch sie in sich einen Funken Gottes haben, der Veränderung noch immer möglich macht.“²³³

Nicht zufällig endet diese Passage des Evangeliums des Matthäus mit der Aufforderung, nicht nur das System bloßzustellen, sondern auch ein anderes Leben zu führen. Das geschwisterliche Teilen wird zum Gegenentwurf zu einer imperialen Gesellschaftsordnung.

Dass Jesus für solche Auffassungen nicht gleich verhaftet und hingerichtet wurde, hatte wohl vor allem zwei Gründe. Zum einen gab es damals in Palästina zahlreiche Wanderprediger wie Jesus, und die Römer ließen sie wohl gewähren, weil sie sich ihrer eignen Macht sicher waren. Außerdem vermied Jesus es, die Römer direkt zu provozieren, sei es mit seiner Botschaft, sei es durch Aufrufe wie den zu einem Steuerboykott. Ein Prediger, der über die Landstraßen von Galiläa zog und vom kommenden Reich Gottes sprach, wurde von den römischen Herrschern nicht als große Gefahr angesehen. In der Zeit seines Wirkens als Wanderprediger (ein bis drei Jahre) fiel er den Herrschenden so wenig auf, dass er nicht einmal in ihren überlieferten schriftlichen Aufzeichnungen wiederzufinden ist.

Für die Römer war er einer von vielen religiösen Sektierern, die der „Pax Romana“ nicht ernstlich gefährlich werden konnten. Erst als der Eindruck entstand, dieser Jesus könnte Unruhen auslösen, wurde er zusammen mit anderen Feinden der globalen Macht hingerichtet, zur Abschreckung. Aber Jesu Botschaft wirkte weiter und sie erwies sich als wirksamer als die anderer Wanderprediger. Er trug dazu bei, „die Mächtigen vom Throne“ zu stürzen, indem er die Legitimität eines Systems in Frage stellte, das die Menschen zu Objekten der Herrschaft einer globalen Macht und nicht zu Subjekten eines Weges der Befreiung und des Heils machte.

Jesus stellte sich bewusst in die Tradition der Propheten, die den unauflösbaren Zusammenhang zwischen dem Glauben an den einen Gott und dem Handeln nach Gottes Maßstäben mitten in dieser Welt erkannt und verkündet hatten. Dieses prophetische Zeugnis angesichts der überstandenen Sklaverei

in Ägypten, wachsender sozialer Unterschiede im eigenen Volk, des Exils in Babylon und der Unterdrückung durch die Nachfolger der babylonischen Herrscher wurde von Jesus fortgeführt in seine Zeit, die durch die Unterdrückung durch die Römer und die Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes geprägt war.

Er setzte sich, wie wir gesehen haben, mit den Unrechtsstrukturen seiner Zeit auseinander, nicht zuletzt mit den ökonomischen Strukturen und der großen Kluft zwischen Arm und Reich. Und er verkündete eine Botschaft, in deren Mittelpunkt das Kommen des Reiches Gottes stand und zwar eines Reiches, das schon mitten in dieser Welt beginnt.²³⁴ Damit unterschied er sich von jenen, die eine Befreiung und das Heil erst im Jenseits erwarteten, und von jenen, die einen von Gott gesandten König erwarteten, der sie aus diesem Jammertal durch einen Befreiungskrieg herausführen würde. Er verkündete hingegen: Ihr seid die Mitstreiter Gottes auf dem Weg zu diesem Reich, ihr könnt und sollt schon mitten in dieser Welt Zeichen des kommenden Reiches Gottes aufrichten.

Der palästinensische Theologe Naim Stifan Ateek hat diese Botschaft auf die Situation seines Volkes angewandt: „Die grundlegende christliche Haltung gegenüber dem Konflikt und dem Krieg, die den Christen im Nahen Osten geläufig ist, ist die Haltung Jesu, der Weg der Gewaltfreiheit. Wenn man das Leben Jesu in den Evangelien untersucht, ist es sehr schwierig, nicht zu dem Schluss zu kommen, dass Gewaltfreiheit seine Philosophie gewesen ist. Dies wird in der Bergpredigt begründet. Für die Ostchristen ist das ihre Tradition, ihr Milieu des Evangeliums, ihr Erbe.“²³⁵

Ateek stellt dem die Mentalität der Kreuzzüge entgegen, räumt aber ein, dass es auch angesichts von Gewalt eine Tendenz unter den Christen im Mittleren Osten gebe, selbst zum Mittel der Gewalt zu greifen: „Trotzdem glaube ich immer noch, dass der Christ bei jeder Konfrontation den Weg der Gewaltfreiheit oder einen weniger gewaltsamen Weg wählen sollte – den Weg Jesu. Dazu sehen sich viele Menschen nicht in der Lage. Und die Kirche muss damit fortfahren, die Gewalt des Staates zu verurteilen und ihren Leuten einzuprägen, dem Weg der Gewaltfreiheit zu folgen.“²³⁶ Angesichts der aktuellen Gewalt im Nahen Osten scheinen solche Appelle im Leeren zu verhallen. Aber auch zu Lebzeiten Jesu gab es viel Gewalt, und trotzdem predigte Jesus Gewaltlosigkeit und lebte nach diesem Prinzip.

Ganz in der Tradition der Propheten seines Volkes stellte Jesus die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott heraus. Der Mensch ist für ihn nicht bloß Wirtschaftsfaktor, nicht bloß Marktteilnehmer, nicht bloß Untertan eines gewalttätigen Regimes, sondern er ist nach dem Bilde Gottes geschaffen und

steht unter Gottes Schutz. Darin ist die besondere Würde des Menschen begründet und deshalb rief Jesus dazu auf, sich an diesem Maßstab zu orientieren. Im Zusammenhang mit dem Aufruf zur Feindesliebe verkündete er: „Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“²³⁷

Den Menschen etwas zuzutrauen und etwas von ihnen zu erwarten, das war eine der immer wieder überraschenden Überzeugungen Jesu. Er brachte einige Fischer am See Genezareth und andere arme Leute dazu, mit ihm über die staubigen und durch Räuber gefährdeten Straßen zu ziehen und vom Reich Gottes zu predigen, und er vertraute darauf, dass die gekrümmte Frau sich erhob und im Vertrauen auf Gott aufrecht durchs Leben ging. Der Mensch als Ebenbild Gottes blieb so nicht nur eine abstrakte Lehre, sondern sie zeigte sich vor den Augen derer, die Jesus zuhörten und ihm folgten.

Diese Botschaft war in einem tieferen Sinne umstürzlerisch, denn sie war und blieb eine stete Anklage an alle, die Menschen ausbeuten, misshandeln und töten. Es war damals eine Anklage gegen das römische Unrechtsregime und es ist heute eine Anklage gegen alle, die Menschen ihre Würde nehmen oder die stillschweigend davon profitieren, dass andere Menschen ausgebeutet werden. Wer die anderen Menschen und sich selbst als Ebenbild Gottes erkennt, der kann nicht mitmachen oder schweigen, wenn Menschen ihre Würde geraubt wird. Das ist eine Botschaft Jesu, die seit zwei Jahrtausenden Menschen dazu veranlasst hat, sich gegen Krieg und Sklaverei, gegen Ausbeutung und Diskriminierung zur Wehr zu setzen. „Ihr nun sollt vollkommen sein“, das ist ein Zeichen unendlichen Vertrauens und zugleich Zuspruch, dass die Unmenschlichkeit am Ende unterliegen wird.

Dieses Vertrauen in die Gottesebenbildlichkeit und die innere Kraft der Menschen verband Jesus mit einer großen Liebe zu ihnen. Diese Zuwendung zu den Menschen stand im Mittelpunkt des Redens und Handelns Jesu. Er hatte Mitleid und Erbarmen mit den Kranken und Geschundenen und heilte sie. Und diese Heilung war immer zugleich Befreiung von körperlichem Leiden und Zeichen des Heils, das von Gott kommt. Die Zuwendung Jesu galt auch den Menschen, die sich in das Unrecht des herrschenden Systems verstrickt hatten wie die Zöllner. Alle, auch die Reichen, lud er ein, an diesem Reich Gottes mitzuarbeiten.

An einem Tisch vereint – zu einem gemeinsamen Leben befreit

Alle wurden von Jesus eingeladen, mit ihm am Tisch Platz zu nehmen und zu essen. Er aß mit Zöllnern und Huren, mit Pharisäern und Kindern. Und dieses gemeinsame Essen war eine Einladung, Teil einer solidarischen Gemeinschaft zu werden. Jesus lehrte und lebte, dass die Alternative zum Status quo nur in einer Gemeinschaft gelebt werden konnte. Die gegenseitige Hilfe und Sorge befreite davon, egoistisch nur an das eigene Überleben und Weiterkommen zu denken. Eine solidarische Gemeinschaft war die Voraussetzung dafür, sich auf ein Leben einzulassen, das nicht auf materielle Sicherheit und das Anhäufen von Gütern ausgerichtet war. Es ist durchaus plausibel, dass Jesus hier inmitten der tödlichen Auseinandersetzung mit einer globalen Macht an die Erfahrungen in kleinen Familien und Sippen in der Nomadenzeit anknüpfte.

Das gemeinsame Mahl war Ausdruck des gegenseitigen Annehmens und der Bereitschaft zum Teilen.²³⁸ Selten wird dieser Tisch üppig gefüllt gewesen sein mit leckeren Speisen. Jesus war ein armer Wanderprediger, und auch die meisten der Frauen, die dafür gesorgt haben, dass er und seine Jüngerinnen und Jünger etwas zu essen bekamen, waren arm. Aber das karge gemeinsame Mahl wurde für die Jesus-Leute doch ein Zeichen der kommenden Fülle im Reich Gottes.²³⁹ Am Abend vor seiner Verhaftung versammelte Jesus seinen engsten Anhängerkreis an einem Tisch. Mit ihnen allen gemeinsam aß und trank er und besiegelte so eine Gemeinschaft, die über seinen Tod hinaus Bestand haben sollte. Deshalb schreibt Ulrich Duchrow: „Wahre und nutzbringende Teilnahme am Sakrament des Abendmahls ist identisch mit der realen Teilnahme an der Gemeinschaft mit Christus und seinen Heiligen. Diese Teilnahme an einen Leib Christi bringt dem Teilnehmenden überreiche Stärkung und Stützung, aber nur dann, wenn er seinerseits für Christus und seine Heiligen eintritt in Widerstand, Tun, Fürbitte und Mit-Leiden.“²⁴⁰

Diese Gemeinschaft sollte grundlegend anderen Regeln folgen als denen, die das Leben im Römischen Reich bestimmten: „Da rief Jesus sie zu sich und sprach zu ihnen: Ihr wisst, die als Herrscher gelten, halten ihre Völker nieder, und ihre Mächtigen tun ihnen Gewalt an. Aber so ist es unter euch nicht; sondern wer groß sein will, soll euer Diener sein; und wer unter euch

der Erste sein will, der soll aller Knecht sein.“²⁴¹ Jesus sagte dies nach einem Streit seiner Jünger, wer im Himmelreich zu seiner Rechten und seiner Linken sitzen würde, wer also eine herausgehobene Position in der Gemeinschaft der Jesus-Anhänger haben sollte. Jesus warnte davor, sich auf eine Stufe mit den politisch Mächtigen zu stellen und ihre Machtspiele zu übernehmen – eine Warnung, die durchaus berechtigt war, wie die Kirchengeschichte gezeigt hat. Jesus wusch seinen Jüngern beim Abendmahl die Füße, um ein Zeichen zu setzen, dass er eine Gemeinschaft hinterlassen wollte, die durch gegenseitigen Dienst und nicht durch Herrschaft übereinander geprägt sein sollte.

Leider sind Jesus-Aussagen zu dem, was das Leben der Jünger bestimmen sollte im Gegensatz zu den vorfindlichen Strukturen von Herrschaft und Unterdrückung, immer wieder dazu missbraucht worden, um einen Gegensatz zwischen den Regeln in der Gemeinschaft der Jesus-Anhänger (und der späteren Kirche) und der Welt zu konstruieren. Jesus setzte sich hier aber nicht von „der Welt“ ab, sondern von den brutalen Herrschaftsformen des römischen Imperiums. Er wollte die Botschaft vom kommenden Reich Gottes in diese Welt bringen, und dafür war es wichtig, dass die Jüngerschar vorlebte, dass das Verständnis von Macht und Herrschaft sich von dem unterschied, was die Römer und andere Unterdrücker praktizierten. Jesus wollte aber nicht die Regeln für einen kleinen exklusiven Zirkel aufstellen, sondern die Menschen dazu einladen, mit ihm gemeinsam nach dem Reich Gottes zu trachten. Er wollte die Regeln „der Welt“ nicht den römischen Machthabern überlassen, sondern eine Alternative vorleben, an der sich alle beteiligen konnten und sollten. Von daher war die durch gemeinsame Mahlzeiten gestiftete Gemeinschaft Zeichen und Ausgangspunkt für eine Bewegung, die ernst nahm, dass die Erde des Herrn ist. Schon vorher hatte Jesus angekündigt: „Und es werden kommen von Osten und von Westen, von Norden und von Süden, die zu Tisch sitzen werden im Reich Gottes.“²⁴²

Das Mahl, das zum Anfang für die christliche Abendmahlstradition wurde, war ein Mahl von politisch Verfolgten, die im Angesicht der drohenden Vernichtung durch eine Weltmacht mit dem gemeinsamen Essen und Trinken zum Ausdruck brachten, dass die Gemeinschaft, die Gott stiftet, die Brutalitäten von globalen Herrschern in der Welt überdauert. Es entstand eine Verpflichtung, füreinander und für die Menschen in der Welt Verantwortung zu übernehmen.²⁴³ Die indonesische Theologin Marianne Katoppo hat dies so ausgedrückt: „In der Kirche sollte das Abendmahl ein sichtbares Zeichen für die Überwindung von gesellschaftlich-wirtschaftlichen Barrieren sein, wie es das im Leben der ersten Christen war. Statt diese Unterschiede noch zu betonen, sollte die Kirche eucharistische Bedeutung ins gebrochene Leben bringen... Wie Pater Tissa Balasuriya bemerkte, feierte Jesus dieses Mahl nur

einmal und war dann innerhalb von 48 Stunden tot, umgebracht von den unterdrückenden sozialen Strukturen, von denen er die Menschen befreien wollte. Das ist das wahre Umfeld der Eucharistie.“²⁴⁴

Ganz in diesem Sinne haben der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz in ihrem Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland erklärt: „Die Christen können nicht das Brot am Tisch des Herrn teilen, ohne auch das tägliche Brot zu teilen. Ein weltloses Heil könnte nur eine heillose Welt zur Folge haben. Der Einsatz für Menschenwürde und Menschenrechte, für Gerechtigkeit und Solidarität ist für die Kirche konstitutiv und Verpflichtung, die ihr aus ihrem Glauben an Gottes Solidarität mit den Menschen und aus ihrer Sendung, Zeichen und Werkzeug der Einheit und des Friedens in der Welt zu sein, erwächst.“²⁴⁵

Das Mahl des geschwisterlichen Teilens und der Solidarität miteinander und mit der übrigen Schöpfung Gottes ist heute oft losgelöst von dieser Verbindlichkeit, ist zu einem Bestandteil von Gottesdiensten geworden, nach denen alle Anwesenden auseinander gehen und in ihren jeweiligen Alltag zurückkehren. Das Abendmahl kann aber auch Ausdruck einer tiefen Verbundenheit in einer Gemeinschaft sein, die sich dafür einsetzt, dass das Reich Gottes mitten in dieser Welt beginnt. Dann verliert der Streit über unterschiedliche Einsetzungsworte und Konfessionen seine trennende Bedeutung. Die Einladung zum gemeinsamen Mahl war für Jesus die Einladung zu einem anderen Leben, und diese Einladung gilt auch heute – für alle.

Ein politischer Mord

Es war eine wahrhaft befreiende Botschaft, und sie ist es auch nach zwei Jahrtausenden geblieben, die Botschaft, die Menschen bewegt, „Berge zu versetzen“. Nicht resignative Anpassung an das herrschende politische und wirtschaftliche System ist gefragt, sondern ein Leben auf das Reich Gottes hin. Dies ist ein Weg, der nicht ohne Leiden gegangen werden kann. „Der Weg zur Freiheit führt über das Kreuz“ schrieb Albert Lutuli, der Führer des *Afrikanischen Nationalkongresses* in Südafrika in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts²⁴⁶. Jesus, Sohn Gottes, also ein Mensch, der Gott mit aller Konsequenz nachfolgte, wusste um die Gefahr, ermordet zu werden. Und er hat seine Jünger darauf vorbereitet, dass die Botschaft, die sie verkündeten, sie notwendigerweise in Konflikt mit den herrschenden Mächten bringen musste.

Die letzten Tage vor der Ermordung des Wanderpredigers Jesus sind immer wieder theologisch gedeutet, in Passionsspielen dramatisch dargestellt und sozialgeschichtlich eingeordnet worden. In der christlichen Tradition sind die Ereignisse häufig gegen die jüdische Bevölkerung umgedeutet worden. Das böse Wort von den „Christusmördern“ hat den Holocaust ideologisch mit vorbereitet.

Manches an den Ereignissen ist immer noch unklar, und dies schon deshalb, weil die Berichte der Evangelien in einigen Punkten voneinander abweichen, aber es gibt auch vieles, was sie gemeinsam oder doch recht ähnlich berichten. Alle Evangelien berichten, dass Jesus auf einem Esel in die Stadt einritt, dort umjubelt wurde und Aufmerksamkeit erregte. Damit wird der Wahrheitsgehalt der Behauptung untermauert, Jesus sei der Sohn Gottes und der neue König, wie es die Propheten vorausgesagt hatten.²⁴⁷ Damit war aber auch das dramatische Ende seines öffentlichen Zeugnisses und seines Lebens eingeleitet. Die Beunruhigung der Herrschenden war vielleicht zunächst noch begrenzt, weil der Einzug der Jesus-Schar inmitten der vielen Tausend Gläubigen doch nicht so viel Aufmerksamkeit erregte, wie die Evangelien es vermuten lassen²⁴⁸. Der koreanische Theologe Byung-Mu Ahn hat den Einzug Jesu in Jerusalem so beschrieben: „Jesus reitet auf einem jungen Esel in Jerusalem... ein. Mit ihm ist eine winzige Schar armseliger Leute. Was hat das zu bedeuten? Den Bewohnern Jerusalems, dem Volk, das den Messias in königlicher Gestalt erwartet, ebenso auch seinen autoritären Oberen, muss der Einzug Jesu auf dem noch niemals gerittenen jungen Esel und mit einem Gefolge von bedeutungslosen Armen lächerlich erscheinen. Doch gibt es auch einige, die ihn lobpreisen. Es sind törichte, ungebildete Menschen. Sie gehören dem Minjung²⁴⁹ an, das von den Weisen verachtet wird.“²⁵⁰

Die Beunruhigung nahm aber deutlich zu, als Jesus im Vorhof des Tempels die Tische der Geldwechsler und Stände der Verkäufer von Opfertieren umwarf und damit handfest seinen Protest gegen ein religiöses System zum Ausdruck brachte, in dem dieser Geldwechsel und der Verkauf von Opfertieren einen festen Platz hatten. Von diesem System lebte eine große Zahl von Priestern, Leviten und natürlich Geldwechslern, und deren Empörung über den Wanderprediger aus Galiläa, der diese Aktivitäten störte, lässt sich durchaus verstehen. Die Protestaktion hatte aber auch eine politische Dimension. Barbara Rauchwarter schreibt über die damalige Funktion des Tempels: „Der Tempel blieb auch unter der römischen Herrschaft Zentrum des Kults, Mittelpunkt der Wirtschaft und Sitz der jüdischen Gerichtsbarkeit. Im Hohenrat saßen die Ansprechpartner der Besatzungsmacht. Hier liefen die Fäden der politischen und religiösen Macht zusammen.“²⁵¹ Es spricht deshalb vieles dafür, dass Jesus tatsächlich erst kurz vor seiner Verhaftung und nicht, wie vom Evangelisten Johannes berichtet, am Anfang seines öffentlichen Auftretens diese spektakuläre Aktion im Tempel durchführte. Dass sie am Passahfest stattfand, musste auch die Römer beunruhigen, denn daraus konnten sich religiöse Unruhen entwickeln. Außerdem stellte Jesus sich mit seinem Protest gegen das gut austarierte System einer staatlich geduldeten Religionsausübung bei gleichzeitiger Verpflichtung der religiösen Führer zur Loyalität gegenüber den politisch Mächtigen.²⁵²

Wichtig ist die Protestaktion auch im Blick darauf, wie Jesus die damalige globale Macht herausforderte, welche Form von Protest er also wählte. Dazu schreibt der Industrie- und Sozialpfarrer Walter Sohn: „Jesus dürfte nicht zu mehr gekommen sein als dazu, vielleicht zwei oder drei Tische umzustoßen und dabei die Händler lautstark zu beschimpfen. In einer Ecke des Tempelvorhofes wird er damit immerhin einigen Tumult ausgelöst haben. Jesus kann unmöglich erwartet haben, durch seine Protestaktion den Handel mit religiösen Gebrauchsartikeln auf dem Tempelvorhof abschaffen zu können... Was war es aber dann, was Jesus hier getan hat? Was dann von dieser Szene bleibt, ist eine Zeichenhandlung, ein Fanal. Ein Geschehen, das sich unweigerlich dem Gedächtnis einprägt, weil es die Situation blitzartig erhellt; deutlich macht, was hier eigentlich gespielt wird, welche Kräfte da am Werke sind und was da bis ins Innerste hinein verkehrt ist... Die Zeichen, die im Namen des Herrn getan werden, wird man immer daran erkennen, wie sie mit Macht und Ohnmacht umgehen. Sie spielen die Macht nicht aus (insofern verstehen wir den wütenden Jesus vom Tempelvorhof nur dann richtig, wenn wir uns klarmachen, dass er ein paar Tage später elend am Kreuz hängt). Zeichen im Namen unseres Herrn sind Zeichen des Lebens gerade mitten aus der Situation der Ohnmacht, des Leides, des Todes heraus.“²⁵³

Dass Jesus nicht gleich festgenommen wurde, hing vermutlich damit zu-

sammen, dass die religiösen und politischen Autoritäten Aufsehen vermeiden wollten. Gesichert ist, dass er kurz nach dieser Aktion im Tempelvorhof festgenommen, abgeurteilt und von den Römern gekreuzigt wurde, also als vermeintlicher Terrorist angesehen und ermordet wurde. Da in Judäa und Galiläa der Widerstand gegen die römische Herrschaft immer wieder aufblühte, waren die Machthaber schnell bei der Hand, tatsächliche oder vermeintliche Gegner ihres Weltreiches zu ermorden. Die „Pax Romana“ galt nicht für Leute, die im Verdacht standen, den „Frieden“ der globalen Herrschaft Roms zu stören.

Welche Rolle aber spielten der Hohepriester und seine Anhänger, die nach den Berichten der Evangelien ganz entscheidend dazu beitrugen, dass die Römer Jesus hinrichteten? Hier nun stoßen wir auf Strukturen, die vielen globalen Machtverhältnissen zu eigen sind, und die die Behauptung als Legende erscheinen lassen, heute seien die globalen Strukturen um vieles komplizierter und raffinierter als im alten Rom. Die Römer setzten nämlich eine lokale politische und religiöse Führung der unterworfenen Länder ein, um die Kontrolle über die Bevölkerung auszuüben. Die von ihnen bestimmten obersten Priester waren ihnen gegenüber dafür verantwortlich, dass es zu keinen religiös begründeten Unruhen kam. Diese Priester waren aber nicht lediglich willfährige Erfüllungsgehilfen der römischen Herrschaft, sie wussten auch, welches Blutvergießen mit einem Aufstand verbunden sein würde und kannten die militärische Stärke der Römer. Sie waren deshalb überzeugt, dass ein Aufstand sinnlos war und zeigten sich deshalb zu einer Anpassung an die Regeln der römischen Herrschaft bereit.

Sie vertraten also eine Position, die die Repräsentanten der christlichen Kirchen später ebenfalls oft vertreten haben. Angesichts übermächtig erscheinender globaler oder regionaler Mächte waren sie daran interessiert, die Ausübung der religiösen Riten und die Existenz der religiösen Institutionen zu bewahren. Der Hohepriester und der Hohe Rat konnten darauf verweisen, dass die römischen Herrscher den Juden immerhin in einigen Punkten entgegengekommen waren. So mussten sie keinen Militärdienst leisten, weil dies bedeutet hätte, hinter einer Standarte mit dem Bild des Kaisers in den Krieg zu marschieren. Auch auf einigen anderen Gebieten wurde auf die religiösen Überzeugungen der jüdischen Bevölkerung Rücksicht genommen, sicher aus der pragmatischen Überlegung der Römer, endlich Ruhe in diesem durch Aufstände geprägten Teil des Reiches zu schaffen.

Aus der Sicht des Hohepriesters gab es also gute Gründe, die Römer nicht zu provozieren, und der Wanderprediger aus Galiläa bildete zweifellos eine Gefahr für Ruhe und Ordnung, wie sein Einzug in Jerusalem und sein Verhalten im Tempelvorhof zeigten. Dass es auch Neidgefühle gegenüber dem

Prediger aus der hintersten Provinz gab, der so viele Menschen anzog, ist wahrscheinlich. Aber im Kern waren die Priester am Tempel im System der geschickten Einbeziehung der lokalen Autoritäten in das römische Herrschaftssystem verfangen. Sie hatten für Ruhe und Ordnung zu sorgen, und die Römer griffen erst ein, wenn dies nicht gelang – für die lokalen Verantwortlichen selbstverständlich mit gravierenden Konsequenzen. Sie wurden haftbar dafür gemacht, dass es zu den Unruhen gekommen war. Es bestehen Ähnlichkeiten zur vorherrschenden Globalisierung, auch wenn das heutige System noch komplexer ist.

Der Hohepriester sah also in Jesus eine Gefahr für Ruhe und Ordnung. Außerdem waren seine religiösen Vorstellungen weit von den seinen entfernt. Deshalb hat er – soweit wir dies heute noch nachvollziehen können – zur Verhaftung und Ermordung Jesu beigetragen. „Die Juden“ waren es jedenfalls nicht, und wenn dieser Eindruck in den Evangelien entsteht, so ist dies aus dem schwierigen Trennungsprozess von Judentum und Christentum zu verstehen. Dennoch haben manche Aussagen in den Evangelien über die Rolle „der Juden“ bei der Hinrichtung Jesu bis hin nach Auschwitz katastrophal gewirkt.²⁵⁴

Jesus stand keineswegs mit einer kleinen Gruppe von Anhängern allein, das beweist – bei aller Zurückhaltung in der Bewertung der Beschreibungen – schon sein Einzug in Jerusalem. Sein Eintreffen erfolgte zu einem brisanten Zeitpunkt in den politischen und religiösen Auseinandersetzungen. Die Sadduzäer hatten, wie dargestellt, einen politischen Kompromiss mit den Römern geschlossen, der eine Ausübung religiöser Gesetze und Rituale ermöglichte. Von ihnen konnte Jesus in dieser kritischen Lage keine Unterstützung erwarten. Anders stand es mit den Pharisäern. Mit ihnen verband Jesus die Ablehnung des römischen Herrschaftssystems und die Überzeugung, dass man nicht Gott und dem römischen Kaiser dienen konnte. Aber die Vorstellungen, wie diese Überzeugungen umgesetzt werden konnten, unterschieden sich. Die Pharisäer sahen es als ganz entscheidend an, in chaotischen Zeiten besonders genau nach den Gesetzen der Tora zu leben. Im Kern vertraten sie eine Position der inneren Distanz zu den herrschenden Mächten, der Bewahrung der religiösen Traditionen und der Kompromisse, wo diese unumgänglich waren. Jesus wählte wie dargestellt einen anderen Weg, sich mit den globalen Machtstrukturen auseinander zu setzen. Dabei nahm er die kulturellen Gebote ernst, stellte sie aber hintan, wenn es darum ging, Leben zu bewahren. Im Rückblick fallen aber trotzdem die vielen Ähnlichkeiten in den Vorstellungen der Pharisäer und der Jesus-Leute auf.²⁵⁵

Für die Gruppe der Zeloten, die viel Sympathie im Volk genoss, und deren Anhänger offenbar von Jesu Auslegung der Botschaft vom Reich Gottes be-

eindrückt und angezogen waren, war dessen konsequent friedliche Vorgehensweise nicht nachvollziehbar. Aber man kann davon ausgehen, dass unter denen, die Jesus zujubelten, viele waren, die mit den Zeloten sympathisierten. Es gab also für Jesus viele Anknüpfungspunkte für das Gespräch mit den Pharisäern und er konnte auf viel Sympathie auch bei radikalen Gruppen rechnen, aber das machte ihn aus der Sicht der Mächtigen nur noch gefährlicher.

Sie fürchteten, dass Jesus gewollt oder ungewollt einen Aufstand auslösen würde. Das hätte dann den mühsam erreichten Status quo, der den Sadduzäern so wichtig war, zerstört. Martin Forward schreibt hierzu in seiner Jesus-Biographie: „... war alles, was Jesus tat und was politische Auswirkungen haben konnte, dazu angetan, das heikle Gleichgewicht, das die Tempelautoritäten mit den römischen Herrschern gefunden hatten, zu stören. Kollaborateure sind nur so lange willkommen, wie sie den wichtigsten Anliegen der Besatzungsmacht dienen, indem sie den Frieden wahren helfen und potentielle wie tatsächliche Abweichler ausmerzen. Die Sadduzäer wussten das und waren bereit, Jesus zur Strecke zu bringen.“²⁵⁶

Es bestand also eine tiefe Kluft zwischen den Sadduzäern und Jesus. Ob sie wirklich so groß war, wie sie von den Evangelisten beschrieben wird, muss offen bleiben, denn die Evangelien entstanden in einer Zeit heftiger Konflikte zwischen den Jesus-Anhängern und den jüdischen Gruppen, die nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem einen neuen religiösen Weg suchten, Jesus aber nicht als Messias anerkannten. Außerdem waren die Jesus-Anhänger unter Druck der römischen Machthaber und wollten vermutlich ihre Situation nicht noch dadurch verschlechtern, dass sie in ihren Büchern die Römer allein für den Tod Jesu verantwortlich machten.²⁵⁷

Es gab also Gründe für den Hohepriester, Jesus nachts verhaften zu lassen und in seinem Haus zu verhören. Eine Gerichtsverhandlung im eigentlichen Sinne hat wohl nicht stattgefunden, und war auch schon deshalb nicht geboten, weil die religiösen Autoritäten gar nicht berechtigt waren, über ein so schweres Verbrechen zu urteilen, das mit dem Tode bestraft werden konnte. Ein todeswürdiges Verbrechen war allerdings auch in römischen Zeiten das Umwerfen einiger Tische von Geldwechslern im Tempelvorhof nicht, und mit der Frage, ob Jesus der Messias war, würden die Römer sich gewiss nicht abgeben. Deshalb wurde von Seiten der religiös Mächtigen der Vorwurf erhoben, Jesus habe sich als „König der Juden“ bezeichnet, so erscheint es jedenfalls in den Evangelien. Den Königstitel zu beanspruchen, erfüllte nach römischem Recht den Tatbestand des Hochverrats, und deshalb waren die politischen Autoritäten der Stadt gezwungen, sich mit dem Fall auseinander zu setzen.

Welche Rolle spielten die Römer bei der Ermordung Jesu? Sie hatten zunächst einmal kein Interesse daran, in die innerjüdischen religiösen Auseinandersetzungen verwickelt zu werden. Religiöse Konflikte hatten immer das Potenzial, in Gewalt zu münden, und waren für die Vertreter des Römischen Reiches vermutlich ziemlich undurchschaubar. Das sollten gefälligst die eingesetzten einheimischen Vertreter des Weltreiches klären. Wohl deshalb war Pilatus, ansonsten als sehr brutaler Herrscher bekannt²⁵⁸, vielleicht zögerlich, sich in den Konflikt um diesen Wanderprediger aus Galiläa einzuschalten. Gemäß dem Bericht von Lukas ließ er Jesus zunächst zu Herodes Antipas bringen, damit dieser von den Römern eingesetzte jüdische Herrscher von Galiläa sich der Sache annehmen sollte, aber der lehnte das ab.²⁵⁹ Als Pilatus merkte, dass der Konflikt so brisant war, dass daraus Unruhen entstehen konnten, ließ er Jesus hinrichten.²⁶⁰ Dabei spielte vermutlich auch das komplizierte Verhältnis zum Hohepriester eine Rolle. Zwar war Pilatus als Vertreter der Weltmacht dem lokalen Oberpriester weit überlegen, aber sein schwacher Punkt war, dass er bekanntermaßen korrupt war, und die Drohung von Kaiphas, sich nach Rom zu wenden, konnte dazu führen, dass das Finanzgebaren des Pilatus näher untersucht würde.²⁶¹ Die Weltmacht Rom hatte schon häufiger Leute in die Verbannung geschickt, die sich als unfähig oder korrupt erwiesen hatten. Das wollte Pilatus nicht wegen irgendeines Wanderpredigers riskieren. So jedenfalls könnte es gewesen sein.

Denkbar wäre aber auch eine sehr viel aktivere Rolle der Römer, die mit einem Aufrührer, der dazu noch im Ruf stand, König werden zu wollen, kurzen Prozess gemacht und ihn gekreuzigt haben.²⁶² Pilatus konnte ja nicht ahnen, dass er mit dem Hinrichtungsurteil auf ewig einen festen, wenn auch nicht ehrenhaften Platz im christlichen Glaubensbekenntnis erwerben würde. Er handelte sicher nach politischen Maßstäben, und danach war Jesus nur einer von zahllosen Aufrührern, der zudem im Ruf stand, sich König zu nennen. Wie brisant der Versuch war, den Königstitel anzustreben, musste einige Jahre später Herodes Antipas erleben, als er in Rom nachsuchte, den Königstitel verliehen zu bekommen. Dort war man über dieses Ansinnen so ungehalten, dass Herodes seiner Ämter enthoben und nach Lyon verbannt wurde.²⁶³

Sehr unwahrscheinlich ist, dass Pilatus seine Hände in Unschuld wusch, obwohl er dafür in die Geschichte eingegangen ist. Diese jüdische Tradition war bei den Römern unbekannt, und es ist geradezu unmöglich, dass Pilatus bei einem offiziellen Auftritt als Repräsentant der römischen Staatsmacht diese Sitte übernommen hat, zumal sie ein gehöriges Maß an Machtlosigkeit zum Ausdruck gebracht hätte.²⁶⁴ Nein, eine Weltmacht wäscht ihre Hände nicht in Unschuld, sondern sie handelt, wenn es erforderlich ist, mit aller Brutalität, und mit der festen Überzeugung, alles zum Wohle der eigenen Macht und des selbst definierten Gemeinwohls zu tun. Jesus wurde gekreu-

zigt, und damit war die „Pax Romana“ in Jerusalem und Umgebung erst einmal wieder gesichert.

Das letzte Wort zu diesem „kurzen Prozess“ einer Weltmacht mit einem Wanderprediger soll der jüdische Theologe und Schriftsteller Pinchas Lapide haben. Er schreibt in seinem Buch „Der Jude Jesus“: „Die fundamentalen Tatsachen, die sich hinter all dieser antijüdischen Polemik verbergen, treten dennoch für den aufmerksamen Leser klar hervor: Die Verhaftung Jesu wurde von römischen Truppen befehligt (Mk 14,43). Es war römisches Recht – lex julia majestatis – das bei Jesus angewandt wurde; nur der römische Landpfleger besaß die Kompetenz, ihn zum Tod zu verurteilen, was er tat, obwohl er wusste, dass Jesus unschuldig war (Lk 23,4 par). Die sadistisch brutale Art der Hinrichtung war römisch und dem jüdischen Strafrecht unbekannt. Ebenso waren es römische Soldaten, die Jesu blutenden Körper auspeitschten, ihn – und mit ihm sein ganzes Volk – als angespieenen, gedemütigten und dornengekrönten ‚Judenkönig‘ verhöhnten, um dann seine Glieder an ein römisches Kreuz zu nageln. Aber Juden waren es, die ‚in großen Scharen folgten‘ (Lk 23,27), als ihr Landsmann den Hügel Golgatha erstieg. Jüdinnen versuchten, seine Qualen mit einem Betäubungstrank zu lindern (Mk 13,23). Jüdisch waren ebenso die Frauen, ‚die ihn beweinten und beklagten‘ (Lk 23,27), wie auch die Volksmassen, die sich trauernd ‚an die Brust schlugen‘ (Lk 23,48). Zwei jüdische Schicksalsgefährten teilten sein Los, als er verschied. Ebenso waren es Juden, die den toten Jesus liebevoll vom Kreuz herabnahmen, um ihm ein würdiges jüdisches Begräbnis zuteil werden zu lassen (Lk 23,50ff.). Schließlich waren es Juden, die als erste seine Frohbotschaft predigten; den Juden erschien er als Auferstandener, und Juden waren es, welche die ersten Kirchen gründeten.“²⁶⁵

Der Tod Jesu am Kreuz war das Ende eines Lebensweges und zugleich ein Neubeginn. 1986 hat der damalige ÖRK-Generalsekretär Emilio Castro (Argentinien) auf einer internationalen Diakonie-Konferenz in Larnaka/Zypern erläutert: „Das Kreuz Jesu Christi ist das einzige christliche Vorbild für unsere Beziehung zur Welt. Ich kann die Welt aus keiner anderen Perspektive als aus der des Kreuzes sehen. Das Kreuz hilft uns, die Wirklichkeit des Bösen, die mächtige Gegenwärtigkeit der Sünde in all ihren menschlichen Äußerungen zu erkennen. Es öffnet uns auch die Augen für die Wirklichkeit der zahllosen unterdrückten Menschen in der Welt, für die Machtlosigkeit derer, die wie Jesus am Kreuz an den Rand gedrängt werden. Gleichzeitig lässt uns das Kreuz aber auch die Wirklichkeit der durch Gott in Jesus Christus bewirkten Erlösung und die Qualität eines Lebens erkennen, mit der er sich der Welt annimmt, sie erlöst und befreit.“²⁶⁶

Auferstehung und Pfingsten

Dass das Christentum heute in allen Teilen der Welt verbreitet ist, wäre ohne die Auferstehung und das Pfingstfest nicht denkbar. Die Auferstehung hat aus der versprengten Anhängerschaft eines ermordeten Wanderpredigers die überzeugten Missionarinnen und Missionare des Messias gemacht.²⁶⁷ Ohne Pfingsten wären die Jesus-Leute vermutlich eine kleine innerjüdische Sekte geblieben. Pfingsten öffnete den Weg zu einer weltweiten Bewegung. Die Jünger, vom Heiligen Geist ergriffen, sprechen in vielen Sprachen, erreichen also auch jüdische Zuhörerinnen und Zuhörer in der Diaspora und später dann auch nicht-jüdische Menschen.

Mit dem Tod des Gottessohnes und seiner Auferstehung wurde ein grundsätzlicher Wandel im Gottesverständnis sichtbar. Dazu schrieb der taiwanische Theologe Choan-Seng Song: „Gott ist schwach und hilflos geworden, selbst der Tod konnte sich seiner bemächtigen. Wie wenig erinnert das Bild dieses Gottes an den Gott des Alten Testaments, der die Feinde Israels in die Flucht schlug und sie gnadenlos niedermetzelte. Dieser Gott am Kreuz ist bar allen Glanzes weltlicher Macht. Welche absurde Vorstellung, dieser Gott würde sein Werk mit den Heiden im Schutz von Streitkräften bereiten! Nein, dieser Gott trägt ganz andere Züge; von Ohnmacht gezeichnet, stirbt er am Kreuz. Eine Theologie, die dies ausspricht, ist gefährlich. Sie ist gefährlich für eine Kirche, die sich noch immer nicht ganz hat befreien können vom Erbe einer Vergangenheit, in der sie die Insignien äußerer Macht und viele Privilegien genossen hat. Eine solche Theologie ist ein Risikofaktor für eine Kirche, die sich verzweifelt festzuklammern scheint an Macht und Einfluss in einer Welt, die ihr diese gerade in letzter Zeit immer mehr streitig macht.“²⁶⁸

Hier sind wir an einem ganz entscheidenden Punkt angelangt. Mit welchem Gottesverständnis können wir am Beginn des dritten Jahrtausends in die Nachfolge Jesu treten? Hüten wir uns vor einer „perfekten“ Definition. Gott ist von den Menschen nicht zu erkennen und noch weniger in Worte zu fassen. Das Geheimnis Gott ist nicht zu entschlüsseln. Die Gottesverständnisse und -bilder, die wir in der Bibel finden und die in der Kirchen- und Theologiegeschichte immer neu debattiert wurden, gilt es auf unsere heutige Wirklichkeit zu beziehen.²⁶⁹ In dem Zitat von Choan-Seng Song wurde bereits deutlich, dass das Verständnis von Gott und das Bild von der Kirche eng zusammenhängen. Die Versuchung mag groß sein, den übermächtigen globalen Mächten der Gegenwart einen allmächtigen Gott und eine Kirche entgegenzustellen, die an ihre triumphalistischen Traditionen anknüpft. Aber

erfolgsversprechender, wenn auch anstrengender ist es nach meiner Auffassung, mit der Widersprüchlichkeit Gottes zu leben, über die Jürgen Ebach schreibt: „Die Widersprüchlichkeit der Bibel, die Widersprüchlichkeit Gottes ist genauer als jede scheinbare Eindeutigkeit es sein könnte.“²⁷⁰

Ein solches Gottesverständnis hat Auswirkungen auf das Verständnis von Kirche, lässt sie in all ihrer Gebrochenheit gerade in ihrer Vielfalt und Vielschichtigkeit als die Kirche Gottes wahr- und annehmen. Nicht die triumphierende schlagkräftige, auf Linie gebrachte Kirche ist die Antwort auf die Globalisierung, sondern die Kirche, die Vielfalt als Reichtum erlebt und gerade deshalb alle aufnehmen kann. Dies ist keine beliebige Kirche, sondern eine Kirche, die in einer pluralistischen, undurchschaubaren Welt die Werte vertritt, die Jesus ans Kreuz gebracht haben und die durch ihn weiterleben mitten in dieser Welt. Der Glaube an die Auferstehung ist der Glaube daran, dass Jesus lebt und am Ende nicht das Leiden und der Tod stehen, sondern ein Leben in Freiheit und Fülle, dass das Reich Gottes mitten in dieser Welt beginnt und dass wir darauf vertrauen können, dass Gott gemeinsam mit uns dafür sorgen wird, dass die Zäsaren dieser Welt nicht das letzte Wort haben. Auferstehung ist ein langer Prozess, der mit der Auferstehung Jesu begonnen hat und auf dessen Vollendung wir hoffen, wenn wir beten „Dein Reich komme“.

Pfingsten gilt als Geburtstag der Kirche, das mag im Rückblick so erscheinen, obwohl wir uns bewusst sein müssen, dass die Jesus-Anhänger sich zu diesem Zeitpunkt ganz eindeutig als Reformbewegung innerhalb des Judentums verstanden und nicht als Gründungsmitglieder einer neuen Religionsgemeinschaft. Pfingsten war aber auf jeden Fall der Anfang einer weltweiten religiösen Bewegung, bewegt vom Heiligen Geist – und dann, so sagen viele Kritiker wohl mit einigem Recht – allzu schnell wieder domestiziert in Institutionen und in vielen Ländern auch in einem engen Bündnis von Thron und Altar. Trotz dieser Entwicklungen können wir Pfingsten feiern als den Beginn einer Globalisierung, die auf der Geschwisterlichkeit, der Freiheit der Kinder Gottes und des Lebens hin auf das Reich Gottes, das schon mitten in dieser Welt beginnt, ausgerichtet ist. In der Streitschrift „Globalisierung der Landwirtschaft aus christlicher Sicht“ hat der „Ausschuss für den Dienst auf dem Lande in der Evangelischen Kirche“ formuliert: „Die Kirche ist von Anfang an ein ‚global player‘. Sie ist von Pfingsten universalistisch auf alle Menschen ausgerichtet, auf alle Völker und Nationen. Globalität entspricht unserem Verständnis vom eigentlichen Wesen der Kirche, die die Botschaft von der Liebe Gottes zu den Menschen weitergeben soll, wie Jesus sie selbst gelebt und verkündet hat. Die weltweite Vernetzung der Menschen als Schwestern und Brüder gehört zum Grundauftrag der Kirche. Die weltweite Solidarität ist der wesentliche Beitrag, den die Kirche in den Globalisierungsprozess einbringen kann. Sie macht nicht halt bei den Mitgliedern des

eigenen Glaubensbekenntnisses, sondern schließt die ganze Ökumene, die ganze bewohnte Erde, mit ein.“²⁷¹

Es sind vielleicht die in vielen Teilen der Welt rasch wachsenden Pfingstkirchen, die dem Geist des Pfingstfestes in Jerusalem vor etwa 2000 Jahren am stärksten auf der Spur sind – und viele andere Christinnen und Christen sind von dem, was in ihren Gottesdiensten geschieht, so beunruhigt wie viele Jerusalemer damals von dem Auftritt der Apostel.

Der Weg vom Pfingstereignis in Jerusalem zur heutigen Christenheit ist ein Weg zu immer größerer Vielfalt. Scharnten sich zunächst vor allem Juden und einige Griechen und Angehörige anderer Mittelmeervölker um die Jesus-Leute, so breitete sich das Evangelium bald bis nach Rom, Äthiopien und sogar Indien aus. Daraus entwickelte sich in glücklichen Zeiten ein Miteinander, oft aber auch ein Nebeneinander oder gar Gegeneinander von Kirchen. Aber die Vielfalt war nicht primär eine Schwäche, sondern hat es auch ermöglicht, dass in vielen Völkern und Kulturen eigenständige Kirchen entstanden.

Wie ist diese christliche Bewegung so stark geworden? Dies ist sicher nicht erklärbar ohne den Heiligen Geist, der sich Pfingsten so eindrucksvoll manifestierte, und es ist nicht denkbar ohne zwei Entwicklungen in der Kirche, die eng miteinander zusammenhängen und die für eine andere Globalisierung von zentraler Bedeutung sind. In der Apostelgeschichte wird gleich im zweiten Kapitel geschildert, wie die urchristliche Gemeinde alles miteinander teilte, füreinander sorgte und durch dieses gelebte Zeugnis viele überzeugte, sich dieser Gemeinschaft anzuschließen. Ohne eine lebendige Gemeinde, so zeigt sich gerade in unserem Lande, nützen alle Missions- und Marketingkonzepte nichts. Dies ist auch das „Erfolgsgeheimnis“ sowohl der Basisgemeinden in Lateinamerika als auch vieler Pfingstgemeinden in aller Welt.

Auffällig ist, dass sich die Mitglieder der christlichen Urgemeinde mit ihrer ganzen Existenz in die neue Gemeinschaft einbrachten, auch mit ihrem ganzen Vermögen (das sicher nicht sehr groß, aber gerade deshalb so wichtig als Überlebensgrundlage war). Der evangelikale US-amerikanische Theologe Ronald Sider schreibt hierzu: „Wie ärgerlich es einigen auch sein mag – der umfangreiche wirtschaftliche ‚Kommunismus‘ der ersten frühchristlichen Kirche ist unbestreitbar... Die Freude und Liebe, die sich in ihrem gemeinsamen Leben zeigte, war ansteckend!... Das Gebet Jesu, dass die liebevolle Einmütigkeit seiner Nachfolger so deutlich sichtbar würde, dass sie die Welt davon überzeugen könnte, dass er vom Vater kam, wurde wenigstens einmal erhört! Es geschah in der Gemeinde in Jerusalem. Die ungewöhnliche Art ihres gemeinsamen Lebens verlieh der Predigt der Apostel Vollmacht.“²⁷²

Dazu sind heutzutage nur kleine Gruppen in der Gesellschaft bereit, die je nach religiöser Ausrichtung und/oder Bewertung als Kommunitäten oder sektiererische Gruppen bezeichnet werden. Dass manche Ordensgruppen im Kampf gegen die vorherrschende Globalisierung, zum Beispiel die Macht der Banken, eine so überzeugende Rolle spielen, kann auf diesem Hintergrund nicht überraschen. Sie leben im Kleinen vor, was sie als Alternative in der Gesellschaft vertreten.

Auch außerhalb von Kommunitäten und Orden wird deshalb nach Wegen gesucht, neue Formen des christlichen Gemeinschaftslebens jenseits von sonntäglicher Gottesdienstgemeinde und monatlichem Treffen der Friedensgruppe zu finden. Angesichts der Atomisierung der Gesellschaft, die immer weiter voranschreitet, wird von Gemeinde erhofft, Gemeinschaft zu stiften.

Die zweite Dimension, die hinzu kommen muss, ist die ökumenische Verbindung zwischen diesen Gemeinden, also die regionale und globale Dimension des Christseins. Hierfür sind die Bemühungen des Apostels Paulus, durch Briefe und Besuche die Verbindung zwischen den weit verstreuten Gemeinden zu halten, von exemplarischer Bedeutung.²⁷³ Die von ihm initiierte Sammlung für die Gemeinde in Jerusalem ist ein Beispiel dafür, wie zu ökumenischer Gemeinschaft auch das Teilen materieller Güter über Ländergrenzen hinweg gehört.²⁷⁴

Die Verbindung von beiden Dimensionen hat zum Wachstum der Gruppen der Jesus-Anhänger und dann der Kirche binnen kurzer Zeit wesentlich beigetragen, trotz aller Verfolgungen durch die politisch Mächtigen und trotz der für beide Seiten traumatischen Trennung von Judentum und Christentum. Daraus lässt sich heute für einen christlichen Beitrag zu einer anderen Globalisierung viel lernen und zwar jenseits der relativ banalen Einsicht, dass überzeugende Arbeit vor Ort und weltweites Engagement miteinander verknüpft werden müssen.

Bis an die Enden der Welt

Jesus hatte in seiner Heimat Galiläa und in den angrenzenden Gebieten gepredigt, die Reise nach Jerusalem war schon eine seiner weitesten Unternehmungen. Aber er predigte doch über einen Gott, der die ganze Welt geschaffen hat und retten will, und er begegnete Menschen aus anderen Völkern und Kulturen, so der Syrophönizierin.²⁷⁵ Sie war es, die Jesus mit ihrer Hartnäckigkeit und Überzeugungskraft zu der Einsicht brachte, dass es für seine Botschaft keine politischen Grenzen gab. Dass er der Frau begegnete, als er sich in das Gebiet von Tyrus und Sidon zurückgezogen hatte²⁷⁶, also selbst ein Fremder in einem anderen Land war, zeigt eindrücklich, wie die Begegnung mit anderen Kulturen die Menschen und ihr Verständnis verändert.²⁷⁷

Jesu Botschaft war an die Welt gerichtet, auch wenn er überwiegend in galiläischen Dörfern und Kleinstädten predigte. Dies wurde in dem Missionsauftrag an seine Jünger überdeutlich.²⁷⁸ Die Tatsache, dass es an vielen Orten rund ums Mittelmeer kleine jüdische Gemeinschaften gab, begünstigte die Verbreitung der Botschaft Jesu, denn die Apostel verstanden sich zunächst vor allem, manche auch ausschließlich als innerjüdische Reformbewegung. Aber mit der Aufnahme von Nichtjuden in die lokalen Gemeinschaften mussten die Spannungen mit den Synagogen-Gemeinden wachsen, ebenso die kulturelle und soziale Vielfalt innerhalb der Gemeinden.

Es war vor allem das Verdienst des Apostels Paulus, dass so viele Gemeinschaften von Jesus-Anhängern entstanden und dass sie miteinander und mit der Gemeinde in Jerusalem verbunden blieben. Es entstand so – zunächst in einem sehr kleinen Maßstab – eine Gegenbewegung zum globalen Machtanspruch der Römer, und wie viele Mächte, die den Erdball beherrschen oder beherrschen wollen, besaßen die römischen Herrscher ein feines Gespür dafür, wo ihnen Gefahr drohte. Diesmal war es keine Armee von „Barbaren“, sondern eine religiöse Bewegung, die ihren religiösen Allmachtsanspruch, der die politische Macht ideologisch absicherte, in Frage stellte. Wie immer gingen die Römer brutal vor, aber es gelang ihnen bekanntlich nicht, die Sekte der Jesus-Anhänger auszumerzen.²⁷⁹

Carl Amery stellt dar, worum es in diesem Konflikt ging und warum er auch heute noch für uns relevant ist: „Dieses Imperium war tolerant. Man redete lieber griechisch als lateinisch. Man stellte vitale Mischkulturen in den Stadtkulissen einer vergrößerten hellenistischen Architektur her, huldigte tausend Göttern unterm Gewölbe des Reichspantheon, hielt sich auch of-

fen für jede Art von Skeptizismus. Aber als Schlussstein des Gewölbes, der alles zusammenhielt, galt der Kaiserkult. Er manifestierte sich in der formellen Verehrung des *numen caesaris*, der Göttlichkeit des Herrschers... Sein Kult war eine Art Verfassungseid... Was störte die christliche Minderheit an der Metareligion der kaiserlichen Allmacht? Dass sie die Tür zur Hoffnung endgültig zuschlug, dass sie keine Alternative mehr duldeten, ja erkennen ließ. Der Kaisereid bedeutete: TINA, *there is no alternative*, es gibt keine Erwartung darüber hinaus. Aber sie, Christen und Juden, glaubten an die Alternative. Sie verehrten den einen ganz anderen: den Gott des Bundes, und sie erwarteten ihn. Zurück in die Gegenwart, die nun leichter erkennbare! Seit 1989, soviel ist klar, leben wir in einer sehr ähnlichen, weil vom Imperium verordneten und fast spielend durchgesetzten alternativlosen Situation. Religiöse Konflikte im überlieferten Sinn sind eingestellt oder eingeschlafen (wenn man von historisch belasteten Brennpunkten wie Nordirland oder Palästina absieht); alle Kulte, von den Großkirchen über Islam und Buddhismus bis zur Esoterik von Baghwan und der manischen Scientology, sind mehr oder weniger toleriert. Aber es wird selbstverständlich angenommen, dass sich darüber ein unwiderruflicher Kosmos, eine Zivilreligion, ein *way of life* oder auch, wie Walter Benjamin schrieb, ein traum- und gnadenloser Kult wölbt, der alle unsere wesentlichen Entscheidungen alternativlos, oft schon im Vorfeld des scheinbaren *common sense* bestimmt.²⁸⁰

Dass die Jesus-Bewegung eine solche Stärke entwickelte, dass sie das Imperium beunruhigte, lag am festen Glauben der einzelnen Mitglieder an Gott und seinen auferstandenen Sohn, aber auch daran, dass sie ihren Glauben in kleinen Gemeinschaften lebten, wo man sich gegenseitig stärken konnte, wo aber auch das Bewusstsein bestand, zu einer (noch) kleinen „weltweiten“ Bewegung zu gehören.²⁸¹ Wie Paulus diese Gemeinschaft kleiner Gemeinden formte und zusammenhielt, das wäre ein eigenes Buch zur Konzeption und Praxis der „alternativen globalen Bewegung“ der frühen Jesus-Bewegung wert.

Ich muss mich hier auf einige Andeutungen beschränken. Ein großes Anliegen von Paulus war es, in den einzelnen Orten seiner Missionsreisen lebendige Gemeinschaften entstehen zu lassen, deren Mitglieder einander bestärkten und die der übrigen Gesellschaft vorlebten, was es bedeutete, ein Leben nach dem Vorbild Jesu zu führen und auf das Reich Gottes hin zu leben. Paulus hat diese Gemeinschaften selbst oft Bruderschaften genannt, wobei aber die Frauen „mitgemeint“ waren. Dieser Sprachgebrauch spiegelt den Geist der patriarchalen Gesellschaften des Mittelmeerraums wider, auch wenn Paulus vielleicht doch kein so großer „Chauvi“ war, wie manche Aussagen dies erscheinen lassen, die von anderen Autoren der Briefe unter dem Qualitätsnamen Paulus gemacht wurden, von denen wir heute also wissen, dass sie nicht von Paulus selbst stammen.²⁸²

Paulus jedenfalls hat die Bewahrung der Gemeinschaft von Frauen und Männern, Juden und Griechen sowie von Menschen unterschiedlicher sozialer Schichten als einen hohen Wert angesehen und nach Kräften gefördert. Als Beispiel sollen hier einige Verse aus dem Brief an die Gemeinde in der römischen Kolonie Philippi zitiert werden: „Ist nun bei euch Ermahnung in Christus, ist Trost der Liebe, ist Gemeinschaft des Geistes, ist herzliche Liebe und Barmherzigkeit, so macht meine Freude dadurch vollkommen, dass ihr eines Sinnes seid, gleiche Liebe habt, einmütig und einträchtig seid. Tut nichts aus Eigennutz oder um eurer Ehre willen, sondern in Demut achte einer den anderen höher als sich selbst und ein jeder sehe nicht auf das Seine, sondern auch auf das, was dem anderen dient. Seid so unter euch gesinnt, wie es auch der Gemeinschaft in Christus Jesus entspricht.“²⁸³

Immer wieder muss Paulus die Gemeinden dazu ermahnen, die Einheit zu wahren, und neben religiösen waren es vor allem soziale Unterschiede, die die junge Bewegung zu spalten drohte. Dies ist auf dem Hintergrund der wachsenden sozialen Unterschiede im Römischen Weltreich zu sehen, die sich in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt noch verschärften. Klaus Schäfer schreibt in seiner Dissertation über die ersten christlichen Gemeinden als Bruderschaften, „dass die hellenistische Umwelt der paulinischen Gemeinden von einem hohen sozialen Spannungspotenzial und von sozialer Desintegration gekennzeichnet war, gleichzeitig aber der Wunsch nach Überwindung der sozialen Zerrissenheit groß gewesen ist. Die christliche Gemeinde konnte mit ihrem Modell von der ‚Gemeinde als Bruderschaft‘ aus Juden und Heiden, Sklaven und Freien, Männern und Frauen und mit der Betonung der Gleichberechtigung und Einheit ‚in Christus Jesus‘ eine Antwort auf diese soziale Ungeborgenheit und die Sehnsucht nach einer vereinten Menschheit geben. Die brüderliche Sozialstruktur der Gemeinde wurde von Paulus gelegentlich als Kontrastgesellschaft zur ‚Welt‘ zur Sprache gebracht: Die Gemeinde aus Brüdern und Schwestern versteht sich als Vortrupp der neuen Menschheit, die schon jetzt unter der Herrschaft des gekreuzigten Herrn und seinem Gebot der Bruderliebe lebt.“²⁸⁴

Genau solche Gemeinden wären heute die solide Basis für die Verwirklichung einer alternativen Globalisierung, die auf Geschwisterlichkeit und nicht auf dem Kampf jeder gegen jeden beruht. Nun wissen wir aus der Apostelgeschichte und den Briefen des Paulus, wie schwierig es war, diese Gemeinschaften zu gründen, am Leben zu halten und zusammenzuhalten. Und doch haben sie die Verfolgung der Römer überstanden und sind zur Keimzelle einer weltweiten Bewegung geworden. Es lohnt also, sich an der verbindlichen Form von Gemeinschaft zu orientieren, die die ersten christlichen Gemeinden geprägt haben.

Deutlich ist aber auch, wie stark die sozialen Spannungen in einer Gesellschaft und auf internationaler Ebene die Gemeinschaft von Christinnen und Christen gefährden können. Die kleinen christlichen Gemeinschaften der ersten Jahrhunderte mussten sich darauf beschränken, diese sozialen Unterschiede wenigstens nicht das Gemeindeleben bestimmen zu lassen, heute besteht die Möglichkeit und Aufgabe für Christinnen und Christen, diese Unterschiede durch ein Engagement in der Gesellschaft zu bekämpfen. Es muss deutlich sein, dass dann, wenn die ganze Gesellschaft auseinander fällt, weil die Reichen jede soziale Solidarität aufkündigen, auch die Gemeinschaft in der Gemeinde und der Kirche akut gefährdet ist.

Dies gilt in gleichem Maße für die internationale Zusammenarbeit. Wo die Kluft zwischen armen und reichen Ländern immer größer wird, und das ist gegenwärtig der Fall, da ist auch die ökumenische Gemeinschaft unter den Kirchen beziehungsweise innerhalb der weltweiten Kirchen wie der römisch-katholischen Kirche bedroht. Zwar mag es gelingen, die organisatorische Einheit zu wahren, aber der Geist der Geschwisterlichkeit ist bedroht, wenn die einen auf Dauer zu Empfängern von Finanzzuwendungen der anderen werden. Das Engagement gegen eine Globalisierung, die die sozialen Unterschiede innerhalb und zwischen den Ländern ständig wachsen lässt, ist auch – aber nicht nur – ein Engagement dafür, dass die von Christus geschenkte Einheit nicht dadurch verloren geht, dass die Kluft zwischen Arm und Reich auch die christliche Gemeinschaft zerbrechen lässt. Das Engagement von schwarzen und weißen Christinnen und Christen gegen die Apartheid in Südafrika war auch darin begründet, dass sie erkannt hatten, dass es auch um die Frage ging, ob wir eins in Christus sind oder aber getrennt nach Kriterien der Rasse und des sozialen Status. In der weltweiten Ökumene erkennen immer mehr Menschen und Kirchen, dass es bei den aktuellen ökonomischen Fragen im Kern auch um die existentiellen Fragen des Glaubens geht, nicht zuletzt um die Frage, ob wir die Einheit in Christus nur als Lippenbekenntnis betrachten. Die Beschäftigung mit den ersten christlichen Gemeinden kann uns in diesem Engagement viele Einsichten und viel Inspiration geben.

1999 stellte Milan Opocenský, zu dieser Zeit Generalsekretär des Reformierten Weltbundes, über die aktuellen Bezüge der Auseinandersetzung zwischen dem Römischen Reich und den kleinen christlichen Gemeinschaften fest: „In einem gewissen Sinne kann unsere Gegenwart mit der römischen Ära verglichen werden. Das Römische Reich war eine Weltmacht, die riesige Territorien umfasst und eine gewaltige Anzahl von Menschen durch ihre Gesetze, ihre Legionen und ihre Weltordnung beherrscht hat. Anders als zu erwarten, leben wir heute wieder in einer Situation, in der eine Supermacht ihre militärische und wirtschaftliche Überlegenheit geltend macht. In der frü-

hen Kirche kamen Christen in kleinen Gruppen zusammen, die aus der Perspektive der Weltpolitik uninteressant und unbedeutend waren. Diese kleinen und machtlos erscheinenden Gruppen verbreiteten sich jedoch und wuchsen. Sie entwickelten eine neue Art von Beziehung, die im Laufe der Zeit dazu beitrug, das Römer-Reich von innen zu verwandeln.“²⁸⁵

Apokalypse

Die Offenbarung des Johannes gilt als schwieriges Buch der Bibel, um das in Gottesdienst und Bibelkreisen meist ein weiter Bogen gemacht wird. Dass dieses Buch von den utopisch orientierten und revolutionären Gruppen der Kirchengeschichte interpretiert und für sich reklamiert wurde, hat es den etablierten Theologen nur noch suspekter gemacht. Die Offenbarung des Johannes erweist sich aber als ein ganz zentraler Text, wenn es um die Frage der Auseinandersetzung mit globalen Mächten geht, weil die Konflikte mit dem Römischen Weltreich den historischen Hintergrund für den biblischen Text bildet. Das Buch mit „sieben Siegeln“ kann so zu einem zentralen Text auf dem Weg zu einer anderen Globalisierung werden.

Es besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass die Verfolgung der Jesus-Anhänger durch das Römische Reich den Hintergrund für die Offenbarung des Johannes bildet.²⁸⁶ Die Jesus-Anhänger, von denen viele zum jüdischen Volk gehörten, mussten in der Diaspora Ende des 1. Jahrhunderts in Kleinasien mit der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70, mit den Konflikten der Jesus-Anhänger mit den Synagogengemeinden und mit der gewaltsamen Verfolgung durch die Römer fertig werden. Der Autor des Buches, über den wir wenig wissen, schrieb sein Buch auf der Insel Patmos²⁸⁷, und er wandte sich an kleine Gruppen von Jesus-Anhängern, die über den Mittelmeerraum verstreut lebten.

Das globale Imperium schien unbesiegbar zu sein. Unter Kaiser Domitian erlebte der Kaiserkult einen Höhepunkt, und die Jesus-Anhänger standen vor der Frage, ob sie ihn wie einen Gott verehren oder die Verfolgung durch die Römer hinnehmen sollten. Gegen die anscheinende Allmacht der Weltherrscher stellte Johannes – ganz in der Tradition der biblischen Autoren im babylonischen Exil – den Gott, der diese Welt regiert: „Ich bin das A und das O, spricht Gott der Herr, der da ist, der da war und der da kommt, der Allmächtige.“²⁸⁸ Das immer wieder diskutierte Bild vom allmächtigen Gott gewinnt

seine Bedeutung darin, dass diese Macht sich im Gegenüber zu den globalen Mächten der Welt und ihren Ansprüchen manifestiert. Das Gegenüber zur Macht Gottes ist nicht eine unter dieser Macht gebückte Menschheit, es sind die globalen Mächte von Babylon über Rom bis in die heutige Zeit, deren Machtwahn und rücksichtslose Machtausübung der gegenübersteht, der war, ist und sein wird. Wenn wir heute also zum allmächtigen Gott beten, können wir dies in der Tradition des Johannes in dem Bewusstsein tun, dass dieser Gott die Mächte unserer Welt letztlich in ihre Grenzen weist.

Die Welt der Schrecken, die sich immer mehr steigern, bestimmt große Teile des Buches der Offenbarung. Und diese Schrecken haben eine beunruhigende Aktualität, wie Petra-Edith Pietz, Mitglied des Vorstandes der Evangelischen Frauenhilfe in Deutschland, in einer Bibelarbeit herausgearbeitet hat: „Wenn wir heute von Globalisierung der Wirtschaft reden – und ihre Folgen zu spüren bekommen –, entdecke ich Verbindungen zu dem, was Johannes vor 2000 Jahren beschrieben hat. Wenn die Vermehrung des Geldes, die Maximierung von Gewinnen zum Gott gemacht wird, und alles und jede/r diesem Gott dienen soll, dann gerät unsere Welt immer weiter aus den Fugen. Die Krise der letzten Monate und Jahre sind Ergebnis des maßlosen Wirtschaftens über Jahrzehnte hinweg: Menschen, Tiere, Pflanzen, Wälder, Flüsse und Meere, Erde und Luft wurden und werden als Mittel zum Zweck (der Gewinnmaximierung) benutzt. Und das rächt sich.“²⁸⁹

Johannes bleibt dabei nicht stehen, sondern entwirft die Vision eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Zu Recht stellt Luzia Sutter Rehmann in einer Auslegung fest: „Apokalyptik will die Augen öffnen für Unrecht und Systemzwänge, die vom Leben in Fülle abhalten. Die Rede vom Gericht Gottes hält die Möglichkeit von Gerechtigkeit offen... Die apokalyptische Vision eines Gottes, der das Weinen hört und kommt, um die Tränen abzuwischen (Offb 21.4-5), transzendiert unsere menschlichen Möglichkeiten oder verdeutlicht vielmehr, wie Gerechtigkeit und Liebe zusammengehören.“²⁹⁰

Es ist diese Vision, die vielen Mitglieder lateinamerikanischer Basisgemeinden Hoffnung und Kraft gibt. Die Hoffnung auf das Neue Jerusalem hat auch Martin Luther King in einer Predigt über Offenbarung 21,16 aufgenommen: „Wir wollen Gott dafür danken, dass Johannes vor vielen Jahrhunderten seinen Blick zum Himmel aufhob und dort das neue Jerusalem sah. Gebe Gott, das auch wir diese Vision haben und mit unermüdlicher Leidenschaft dieser Stadt des vollkommenen Lebens zustreben... Nur wenn wir diese Stadt erreichen, können wir unser wahres Wesen verwirklichen. Nur wenn wir diese Vollkommenheit verwirklichen, können wir wahre Kinder Gottes sein.“²⁹¹

Der Weg zu dieser Vollkommenheit, der Weg zu dieser Befreiung führt –

und das wusste Martin Luther King – über die Auseinandersetzung mit den globalen Mächten. Die Entscheidungsschlacht zwischen Gut und Böse (Offenbarung 16) wird immer neu geschlagen, und immer neu stehen wir vor der Frage, wie wir in diesem Kampf Partei ergreifen. Die feministische Theologin Elisabeth Schüssler Fiorenza kommt in einer ausführlichen Beschäftigung mit dem Buch der Offenbarung zum Ergebnis: „Die zentrale theologische Frage der Johannesoffenbarung ist: Wem gehört die Welt? Wer ist der Herrscher der Welt? Das zentrale theologische Symbol ist der *Thron*, der entweder göttliche und befreiende oder dämonische und todbringende Macht repräsentiert.“²⁹²

Die Macht des Tieres aus dem Meer, historisch war dies der Kaiser in Rom, schien unbegrenzt zu sein: „Und ihm wurde die Macht gegeben, zu kämpfen mit den Heiligen und sie zu überwinden; und ihm wurde Macht gegeben über alle Stämme und Völker und Sprachen und Nationen. Und alle, die auf Erden wohnten, beteten es an...“²⁹³

Aber diese globalen Mächte haben nicht das letzte Wort. Am Ende der Apokalypse steht nicht die totale Unterwerfung unter die globalen Mächte, auch nicht das letzte Inferno der Weltzerstörung, sondern die Gerechtigkeit Gottes und das neue Leben, das er verheißt. Es gibt eine Alternative zum Status quo, die Geschichte ist nicht zu Ende, sondern es besteht Anlass zur Hoffnung auf Befreiung. Opfer der heutigen Globalisierung, Verlierer des grenzenlosen Kampfes um Macht und Geld, lesen die folgenden Verse der Offenbarung als konkrete Zusage für sich und für diese Welt: „Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein; und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein...“²⁹⁴

Im Zentrum der Offenbarung steht deshalb nicht die Zerstörung, die häufig mit dem Stichwort Apokalypse verbunden wird, sondern die Botschaft vom Leben in Fülle, auf die alle hoffen können, die sich auf Gottes Weg begeben und gemeinsam mit ihm gegen die Mächte des Bösen kämpfen. Der Pax Romana wird der Frieden Gottes entgegengestellt. In diesem Kampf zwischen imperialer und göttlicher Macht steht der Sieger schon fest, lautet die Botschaft der Hoffnung des Johannes, und deshalb lohnt sich der Kampf für eine Welt, die nicht imperialen Gesetzen folgt, sondern sich am kommenden Reich Gottes orientiert.

Gefordert ist aber die persönliche Entscheidung für das neue Jerusalem und gegen das übermächtig erscheinende Rom. Es gab in der konkreten historischen Situation nur die Wahl zwischen der Beteiligung am heidnischen

Kaiserkult oder dessen Ablehnung, mit allen Konsequenzen, die dies nach sich zog. Die oft schroffe Gegenüberstellung von Gut und Böse, Tod und Leben, Rettung und Vernichtung in der Offenbarung des Johannes ist auf diesem Hintergrund zu sehen: In einer Situation der Katastrophen und der Verfolgung muss jede und jeder eine Entscheidung treffen, und Johannes beschwört seine Leserinnen und Leser, die Entscheidung für das Leben zu fällen.²⁹⁵ Das Buch der Offenbarung will Mut machen, ist ein Hoffnungsbuch, denn der endgültige Sieg steht fest, verkündet Johannes inmitten einer Welt der Verfolgung und Anfechtung. Immer wieder ist die Vision des Johannes in unseren Zeiten zu Schreckensvisionen und Schreckensfilmen missbraucht worden. Aber nicht der Untergang, sondern das neue Leben bildet den End- und Zielpunkt dieses Buches der Bibel.

Die Kirche und die globalen Mächte – ein kurzer historischer Rückblick

Die Kirchen können selbstkritisch und selbstbewusst in den Streit über Globalisierung und globale Werte eintreten, denn sie waren neben den Regierungen imperialer Mächte und den international tätigen Wirtschaftsunternehmen die ersten, die weltweite Verbindungen aufbauten und die dabei versucht haben, vorzuleben, was es bedeutet, Teil einer weltweiten Gemeinschaft zu sein. Die Kirchen können – bei allen Defiziten, die es gibt – darauf verweisen, dass sie ein Beispiel dafür geben, wie eine globale Gemeinschaft aussehen kann, die nicht nur durch Märkte oder militärische Macht zusammengehalten wird.

Das Verhältnis zu anderen „global players“ war häufig spannungsreich. Das Römische Reich, eine für damalige Verhältnisse wirklich „globale“ Macht, verfolgte die ersten Christinnen und Christen, weil sie den Allmachtsanspruch der Cäsaren und deren religiöse Legitimation in Frage stellten. Schon damals wurde mit einem „globalen“ Anspruch die Beherrschung sowohl aller Länder als auch aller Lebensbereiche in diesen Ländern verbunden. Dem standen die ersten christlichen Gemeinden mit ihrer Überzeugung im Wege, den einen Gott anzubeten, ihm zu folgen und nicht den offiziell verordneten Göttern. Vor allem stellte die christliche Botschaft eine alternative Vision des Zusammenlebens der Menschen dar. Die christliche Vorstellung von Geschwisterlichkeit jenseits ethnischer, kultureller und sozialer Grenzen, wie sie zuerst im Pfingstereignis eindrucksvoll sichtbar wurde, widersprach ganz diametral den imperialen Vorstellungen von Herrschaft und Unterordnung in einem Weltreich, das straff organisiert war.

Das Verhältnis zu den Weltherrschern blieb auch nach dem Ende der Christenverfolgung im Römischen Reich schwierig. Das Bündnis mit den global und regional Mächtigen nach dem Übertritt Kaiser Konstantins zum Christentum hatte zur Folge, dass viele Kirchen über lange Zeit mit den politischen Herrschern verbunden waren.²⁹⁶ In dieser Situation blieb das prophetische Amt eine Sache oft kleiner Minderheiten, die notwendigerweise mit den politisch und kirchlich Mächtigen in Konflikt gerieten. Es entstand eine gegenüber den „Mächten der Welt“ kritische Tradition in der Kirche, an die heute große Teile der ökumenischen Bewegung anknüpfen.

Seit dem Beginn der kolonialen Eroberungen und der Ausplünderung ganzer Weltregionen entwickelten sich innerhalb der Kirche kleine, aber manchmal doch einflussreiche Bewegungen, die sich gegen das Unrecht dieser globalen Expansion aussprachen und auf die Seite der Opfer stellten. Manche Vertreter dieser Bewegungen, zu ihrer Zeit in ihren Kirchen nicht selten isoliert und verfeimt, werden heute gern als Beispiele dafür angeführt, dass Kirche eine Tradition hat, auf der Seite der Armen zu stehen. Legitim ist eine Berufung auf die Tradition des Widerstandes aber nur, wenn Kirche sich konsequent auf die Seite der Opfer heutiger Globalisierungsprozesse stellt.

Die Missionsbewegung der Neuzeit entstand zum Teil im Protest gegen eine globale Bewegung der Kolonisierung ganzer Weltregionen. So waren viele der Gründer der britischen Church Missionary Society vor 200 Jahren führend in der Anti-Sklaverei-Bewegung aktiv.²⁹⁷ Jene Teile der Missionsbewegung, die auf ein Bündnis mit den global Mächtigen setzten, haben, so muss im Nachhinein festgestellt werden, den Gedanken der Mission, ja das Wort Mission in Misskredit gebracht. Schließlich gab es bei verschiedenen Missionsgesellschaften das Bemühen, sich aus den globalen politischen und wirtschaftlichen Konflikten herauszuhalten, aber überzeugend war auch das nicht. Bei genauer Betrachtung der Missionsgeschichte fällt auf, wie groß die Zahl derer war, die sich auf Distanz zu den politisch und wirtschaftlich Mächtigen begaben und sie (wenn auch oft nicht laut genug) kritisierten. Viele heutige Missionswerke bemühen sich, an diese Tradition anzuknüpfen.

Das größere Wissen über andere Regionen der Welt und die Möglichkeit, mit Schiffen europäischer Kaufleute und Reeder in entfernteste Teile unseres Globus zu fahren, gaben der Missionsbewegung zweifellos einen großen Auftrieb. Überall in Europa entstanden Missionsgesellschaften, die die neuen Möglichkeiten zur Verbreitung des Evangeliums nutzten.

Durch die Berichte der Missionsgesellschaften und zurückgekehrter Missionarinnen und Missionare wuchs in vielen Gemeinden das Bewusstsein, Teil einer Kirche zu sein, die nicht an den Grenzen des eigenen Landes endete. Die Missionszeitschriften waren für viele Menschen, die nicht zur international tätigen Kaufmannschaft, zur akademischen Welt oder zu den politisch Mächtigen gehörten, der erste regelmäßige Zugang zu Ereignissen und Entwicklungen in der außereuropäischen Welt. Ihnen wurde deutlich, dass es neben der eigenen noch viele andere christliche Traditionen gab, dass Kirche also eine vielfältige globale Bewegung war.

Die Wirksamkeit der evangelistischen Arbeit litt unübersehbar darunter, dass verschiedene Missionsgesellschaften und Kirchen in Konkurrenz zueinander standen. Gleichzeitig gab es aber auch positive Erfahrungen des

Miteinanders von Missionaren über denominationelle Grenzen hinweg. Oft waren die Missionare fast die einzigen Weißen in einer Region, und so entstanden in der Ferne persönliche Kontakte, die in der Heimat eher vermieden wurden. Ökumene, so zeigte sich damals, lebt aus der persönlichen Begegnung von Menschen unterschiedlicher kultureller und religiöser Traditionen.

Die protestantischen und anglikanischen Missionsgesellschaften erkannten, dass sie von einem Nebeneinander und manchmal sogar Gegeneinander um des Evangeliums und seiner Verbreitung willen zu einem Miteinander kommen mussten. In diesem Geist fand 1910 die erste Weltmissionskonferenz in Edinburgh statt. Sie wurde zu einem Meilenstein auf dem Weg zur heutigen ökumenischen Bewegung. Ihre größte sichtbare Wirkung war im Süden der Welt zu beobachten, wo in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts zahlreiche nationale Kirchen- oder Christenräte entstanden.²⁹⁸ Ihnen gehörten zunächst vor allem die Vertreter von Missionsgesellschaften an, aber zunehmend auch einheimische Vertreter „junger Kirchen“. Ökumene, so zeigte sich, braucht verbindliche Formen der Zusammenarbeit. Sie wurden schon damals auch dazu genutzt, gemeinsam zu Fragen der Zeit Stellung zu nehmen und sich für den armen und Notleidenden Teil der Bevölkerung zu engagieren.

Demgegenüber blieben die Auswirkungen des ökumenischen Geistes von Edinburgh in Europa zunächst eher gering. Dies lag nicht zuletzt an den politischen Konflikten und Spaltungen, die mit dem Ersten und Zweiten Weltkrieg verbunden waren. Immerhin entstand über die Missionsgesellschaften ein stärkeres Bewusstsein dafür, dass die eigene Kirche Teil einer Vielfalt von Kirchen in allen Teilen der Welt war, die vieles trennte, aber doch der gemeinsame Glaube verband.

Die Missionsbewegung war nur eine der Wurzeln der weltweiten ökumenischen Bewegung, die 1948 in der Gründung des *Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK) ihren deutlich sichtbaren Ausdruck fand. Unter den Bewegungen, die den Weg zur weltweiten ökumenischen Zusammenarbeit geebnet haben, sind der Christliche Studentenweltbund, die Weltvereinigungen Christlicher Junger Männer und Frauen, die Weltgebetstags-Bewegung und die Weltbewegung für das Praktische Christentum sowie für Glauben und Kirchenverfassung beispielhaft zu erwähnen. Sie alle trugen dazu bei, dass die Kirchen und ihre Mitglieder eine provinzielle Enge zumindest teilweise überwandten.

Die ökumenische Bewegung hat sich von Anfang an den Problemen gestellt, die durch globale politische und wirtschaftliche Konflikte, Kriege und die Kluft zwischen Gewinnern und Verlierern der Weltwirtschaft entstanden waren. So gehörten Hilfsaktionen für Menschen in Not in verschiedenen Tei-

len der Welt zu den ersten Programmen des *Ökumenischen Rates der Kirchen* und des *Lutherischen Weltbundes*. Daraus entwickelte sich eine vielfältige und ökumenisch betriebene Katastrophenhilfe- und Entwicklungsarbeit.

Die Beschäftigung mit den Ursachen der Not brachte die ökumenische Bewegung seit den 60er Jahre zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den Strukturen der Weltwirtschaft, welche ganz offenkundig nicht geeignet waren, die Kluft zwischen Arm und Reich zu vermindern, sondern diese sogar vergrößerten. Die ÖRK-Vollversammlung in Uppsala im Jahre 1968 wurde zu einem Meilenstein auf dem Weg zu einer Ökumene, die die Option für die Armen ernst nimmt und in konkretes Handeln umsetzt. In dieser Tradition hat sich das ökumenische Engagement für die Verlierer der Globalisierung entwickelt.

Eine wichtige Grundlage für eine ökumenische Alternative zur vorherrschenden Globalisierung ist die Bejahung und Förderung von Vielfalt. Die kulturelle, ethnische und religiöse Vielfalt erscheint oft als Bedrohung, nicht als Bereicherung. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn sie mit einer sozialen und ökonomischen Kluft zwischen den Gruppen verbunden ist oder wenn alle Gruppen in einer Zeit wirtschaftlichen Niedergangs ums Überleben kämpfen. Dies zeigt sich heute besonders in den ethnischen Konflikten in Afrika. Der ökumenische Einsatz für Versöhnung in solchen Konflikten ist verbunden mit dem Bemühen, die sozio-ökonomischen Ursachen der Konflikte zu überwinden und das Bewusstsein dafür zu stärken, dass die kulturelle und ethnische Vielfalt ein Geschenk Gottes ist.²⁹⁹

Das Streben nach versöhnter Vielfalt – im Gegensatz zur Vereinheitlichung – stand schon am Anfang der konziliaren Tradition, den Konzilien der ersten Gemeinden aus unterschiedlichsten Kulturen des Mittelmeerraums und setzt sich heute in großen ökumenischen Versammlungen fort. Die ökumenische Bewegung lebt aus der Wertschätzung von Vielfalt. Es geht nicht um die Schaffung einer Super-Kirche, sondern um das Miteinander und die gegenseitige Bereicherung von Kirchen mit ihren sehr unterschiedlichen religiösen und kulturellen Traditionen.

Die andere, menschengerechte Globalisierung nimmt die kulturelle Vielfalt ernst, will sie bewahren und festigen. Das war in der Geschichte des Christentums nicht immer so, aber hier hat die ökumenische Bewegung viel dazugelernt und ist dabei, zu einer echten Alternative zu werden. Ein Beispiel für die Verteidigung des Rechts auf das Anderssein ist die Stärkung der Adivasi in den indischen Kirchen. Aber auch in unserer Gesellschaft gilt es, das Recht auf das Anderssein zu verteidigen, wie dies zum Beispiel die Initiativen tun, die mit Migrantinnen und Migranten zusammenarbeiten.

Die ökumenische Debatte zur Globalisierung

Lateinamerika

Einfache Antworten in einer komplexen Welt

„Wir leben heute in einem religiösen Supermarkt, wo die Gesetze des Marktes bestimmen, was im Angebot ist.“ So beschreibt Dennis Smith, Kommunikationsdirektor des Latin American Evangelical Center for Pastoral Studies (CELEP) in Guatemala, die Folgen der aggressiven Vermarktung von Religion in Lateinamerika: „Religion ist schlicht eine weitere Ware geworden, die man kauft und konsumiert.“³⁰⁰ In Guatemala werben Hunderte von Kirchen und Sekten um „Kunden“ auf dem Religionsmarkt, und in vielen anderen Ländern Lateinamerikas und der Karibik sieht es ähnlich aus. Die religiöse „Szene“ auf diesem Kontinent und in anderen Teilen der Welt ist schwer durchschaubar geworden. Während die etablierten Kirchen vielerorts Mitglieder verlieren, steigt die Zahl der Anhänger von Pfingstkirchen und charismatischen und evangelikalen Kirchen, wobei ein häufiger Wechsel von Gläubigen von einer Kirche zur anderen zu beobachten ist. Nur in Umrissen lässt sich erkennen, wie die ökonomischen Veränderungen, die unter den Stichworten Deregulierung, Liberalisierung und Globalisierung zusammengefasst werden, auf diese religiösen Entwicklungen Einfluss nehmen. Dass eine Wechselbeziehung besteht, ist aber offenkundig.

Die Gewinner und die Ausgestoßenen der herrschenden Globalisierung haben unterschiedliche Wege gewählt, in ihrem religiösen Leben mit der veränderten Lebenssituation fertig zu werden. Gewiss lässt sich die kirchliche und theologische Entwicklung der letzten Jahre in Lateinamerika nicht nur als Folge der Globalisierung charakterisieren. Doch ist es wichtig, der Frage nachzugehen, welche Interdependenzen bestehen.

Diejenigen, die in den sozialen Sektoren leben, die zur globalen Wirtschaft gehören, haben ihre heimische Kultur, ihre Lebensweise und ihre religiösen Vorstellungen nicht einfach auf dem Altar der Globalisierung geop-

fert. Sie versuchen, das, was aus anderen Teilen des Globus auf sie einstürzt, mit dem in Einklang zu bringen, was ihre Familie und sie seit langem trägt und einen Sinn im Leben gegeben hat.

Viele wohlhabende Menschen schließen sich in dieser Situation einer der neuen christlichen Kirchen an, die ein „Evangelium des Wohlstands“ predigen.³⁰¹ Diese Kirchen bejahen Reichtum und das Streben nach wirtschaftlichem Erfolg und geben dem einen religiösen Sinn. Zu diesen Kirchen gehört auch die neo-pfingstlerische „Universale Kirche des Reiches Gottes“, die auch viele arme Leute anspricht. Ihnen wird, so Wanda Deifelt, Professorin für Systematische Theologie an der lutherischen theologischen Hochschule in Sao Leopoldo, „eine unmittelbare Belohnung angekündigt, wenn sie einen finanziellen Beitrag an die Kirche leisten... Ein Gebet zu Gott wird (gemäß dieser Theologie) fast so etwas wie eine Geschäftstransaktion. Wenn ich Gott etwas gebe, muss Gott mir etwas geben.“³⁰² Wird also auch den Armen mit dieser Theologie die Aussicht auf Reichtum versprochen oder vorgegaukelt, so hat die Theologie des Wohlstands vor allem für diejenigen längerfristig eine Attraktivität, die unter den herrschenden Wirtschaftsbedingungen tatsächlich Aussicht haben, immer reicher zu werden, und die dies dank dieser Botschaften mit Überzeugung und gutem Gewissen tun können.

Eine weitere Gruppe der zum „globalen Sektor“ gehörenden Gewinner sieht Religion und auch die christliche Religion als Bewahrung ewiger Werte und Traditionen an und besucht deshalb Kirchen, in denen das Althergebrachte zelebriert wird, also die römisch-katholische oder evangelische Liturgie so gefeiert wird, wie dies traditionell der Fall war. In solchen Gemeinden haben Predigt und Theologie nicht primär die Funktion, den neuen Reichtum mit Sinn zu füllen, sondern die ewigen Wahrheiten in einer verständlichen, aber nicht gar zu modernen Sprache zu vermitteln. Das Religiöse wird klar vom Alltagsleben getrennt, und die Feierlichkeit, die Ergriffenheit und Stille bilden den ruhenden Pol in einem Leben, das ansonsten durch hektische Geschäftigkeit geprägt ist. Die Feier des Glaubens wird zum gesellschaftlichen Ereignis und der Glaube selbst zur Privatsache.

Eine dritte Gruppe von Christen fürchtet den Halt in einer chaotisch gewordenen Welt zu verlieren, und versucht deshalb, zu den Grundlagen oder Fundamenten des Glaubens zurückzukehren. Darunter sind viele junge Leute mit guter Ausbildung, die durch eben diese Ausbildung von der eigenen Kultur und den eigenen religiösen Traditionen entfremdet wurden und die zum Beispiel Probleme haben, naturwissenschaftliche Erkenntnisse und biblische Überlieferung in Einklang zu bringen. Je weiter sie in die Welt der Naturwissenschaft und Technik eindringen, desto stärker scheinen sie sich von der Welt des überlieferten Glaubens zu entfernen. Diese Christinnen und Chris-

ten empfinden es dann als große Erleichterung, dass konservative Prediger mit großer Überzeugungskraft darauf beharren, „die Bibel habe recht“, Wort für Wort, egal, was skeptische Naturwissenschaftler oder Historiker sagen mögen. Sie bilden einen wichtigen und einflussreichen Teil der breiten kirchlichen Bewegungen, die im weiteren Sinne als fundamentalistisch einzuordnen sind.

Auf der anderen Seite stehen die „ewigen Verlierer“ des Prozesses der Globalisierung, all die Millionen Menschen, die im Prozess der weltwirtschaftlichen Verflechtung früher nicht benötigt wurden, heute nicht benötigt werden und aller Voraussicht nach nie benötigt werden. Der brasilianische Befreiungstheologe Paulo Suess stellt fest: „Immer mehr werden vom Arbeitsprozess überhaupt ausgeschlossen, Menschen, die nicht einmal mehr in der Favela einen Platz finden.“ Der anglikanische Bischof Randolph George (Guayana) warnt davor, dass „der Kult des Wirtschaftswachstums zur Zerstörung menschlicher Beziehungen führt, was darin zum Ausdruck kommt, dass der Schutz durch Gewerkschaften beseitigt, Obdachlosigkeit geschaffen und die Gesellschaft in wachsendem Umfang in die geteilt wird, die am wirtschaftlichen Fortschritt teilhaben, und die große Mehrheit, die in dieser Wirtschaft als Produzenten und Konsumenten irrelevant sind.“³⁰³

Nicht zuletzt als Folge der Fernsehbilder aus aller Welt nehmen die „Verlierer“ wahr, wie jene leben (oder angeblich leben), die zu den Gewinnern gehören, zu denen, die in das System integriert sind und von ihm profitieren. Eine mögliche Reaktion auf diese Erkenntnis ist die Flucht in jenseitsorientierte religiöse Vorstellungen, die von einer großen Zahl von christlichen (sowie anderen religiösen) Gruppen in den Armenvierteln der großen Städte angeboten werden.

Oft ist das Vertrösten aufs Jenseits gekoppelt mit einer Verdammung der jetzigen bösen Welt. Je schlimmer die Verhältnisse in dieser Welt sind, desto näher kommt der Tag, an dem diese Welt des Bösen in sich zusammenbrechen und das herrliche Reich Gottes beginnen wird. Die apokalyptischen Texte am Ende des Neuen Testaments bieten viele Anknüpfungspunkte dafür, das Weltende zu erwarten.³⁰⁴

In dieser Hoffnung liegt der Erfolg eines Teils der Pfingstbewegung unter den Armen begründet. Charles E. Self schreibt hierzu: „Die mit der Urbanisierung einhergehende Entwurzelung und die schreckliche Armut der überwältigenden Zahl der Menschen haben ein Vakuum geschaffen, das die Pfingstbewegung ausfüllen kann.“³⁰⁵ Diese Pfingstgruppen bieten eine andere Theologie und Spiritualität als die Basisgemeinden, aber doch eine ähnliche Erfahrung von Gemeinschaft in einer überschaubaren Gruppe, in der man

einander hilft. Manche dieser Pfingstbewegungen erhalten beträchtliche Finanzmittel aus Übersee (vor allem aus Nordamerika), so dass sie Entwicklungsprogramme finanzieren können. Diese vom Ausland abhängigen Pfingstgemeinden sind vor allem in Zentralamerika von großer Bedeutung für das Entstehen dieser Bewegung gewesen, auch wenn sich mittlerweile viele der Gemeinden von ihren nordamerikanischen Gründern emanzipiert haben.³⁰⁶

Viele Gruppen in der insgesamt sehr heterogenen Pfingstbewegung sind in den letzten Jahren angesichts der unübersehbaren Verelendung dazu gekommen, sich für Veränderungen einzusetzen, die das Alltagsleben der Menschen verbessern. Dies ist nur ein – allerdings wachsender – Teil der Pfingstbewegung. Das Spektrum der Aktivitäten reicht von direkten Hilfsprogrammen für die eigenen Mitglieder, die es attraktiver machen, sich der jeweiligen Gruppe anzuschließen, bis zu Vorhaben, die dem ganzen Gemeinwesen zugute kommen wie zum Beispiel der Bau einer Wasserleitung. Auch die Auseinandersetzung mit Strukturen des Unrechts nimmt zu.³⁰⁷

Diese Auseinandersetzung ist um so mehr geboten, als der Großteil der Mitglieder der Pfingstgemeinden zu den Armen gehört, die von den Wirtschaftskrisen und der hohen Verschuldung der lateinamerikanischen Staaten besonders betroffen sind. Viele von ihnen sind in den informellen Sektor abgedrängt worden, und damit ist nicht nur ein ökonomischer Abstieg, sondern auch ein Gefühl der Hoffnungslosigkeit verbunden, wie in einer pfingstkirchlichen Analyse dargestellt wird: „Dadurch, dass sie im so genannten ‚informellen Sektor‘ der Wirtschaft angesiedelt sind, das heißt außerhalb des Bereiches einer sicheren bezahlten Stellung, entsteht bei den Armen die Illusion, dass sie allein die Kontrolle über ihr Leben haben und dass infolgedessen ihre soziale Lage die Frucht ihrer eigenen Verantwortung oder Verantwortungslosigkeit ist. So empfinden sie ihre Lage nicht als unterdrückt; man ist arm durch eigenes Verschulden oder vielleicht durch Schicksalsbestimmung.“³⁰⁸ Viele Verlierer der Wirtschaftskrise Lateinamerikas, ist daraus zu schließen, haben die Ideologie des freien Marktes so weit übernommen, dass sie sich selbst für ihre Misere verantwortlich machen. Überzeugender ließe sich die Notwendigkeit nicht begründen, sich in den Pfingstkirchen mit dem institutionalisierten Bösen und seiner Ideologie auseinander zu setzen. Ein wichtiger erster Schritt, den die Pfingstbewegung insgesamt leistet, besteht darin, die innere Kraft und das Selbstbewusstsein der Menschen zu stärken und sie in ein Gemeinschaftsleben einzubinden. Besonders in den anonymen, rasch wachsenden Metropolen ist solche Gemeinschaft überlebenswichtig.³⁰⁹ Auch eine religiös bestimmte grundlegende Veränderung der eigenen Lebensweise kann sehr positive Auswirkungen haben.³¹⁰

Es gibt aber auch jene in ihrer Theologie und Praxis sehr umstrittenen Pfingstgemeinden und -kirchen, die immer wieder ein negatives Bild erzeugen, das dann nicht selten auf den ganzen Protestantismus übertragen wird. Ein besonders krasses Beispiel dafür ist die „Universale Kirche der Herrschaft Gottes“ mit Hauptsitz in Brasilien und missionarischen Aktivitäten bis nach Europa und Asien. Die Kirche erregte weltweit und vor allem in Brasilien selbst Aufmerksamkeit, als einer ihrer Pfarrer während eines religiösen Fernsehprogramms eine Marien-Statue zerstörte, und so die katholische Kirche und ihre Glaubensüberzeugungen vor laufender Kamera attackierte. Der Schock in der brasilianischen Gesellschaft war groß, und die „Evangelikale Vereinigung Brasiliens“ verurteilte diesen barbarischen Akt.³¹¹

Die Pfingstkirchen reagieren also auf sehr unterschiedliche Weise auf die sozialen Herausforderungen und den Prozess der Globalisierung. Es scheint sich aber eine Tendenz abzuzeichnen, sich verstärkt in der Gesellschaft zu engagieren, und dies vor allem bei den Gemeinden und Kirchen, die sich von den Gründungskirchen aus dem Norden emanzipiert haben oder von vornherein als lokale Kirchen entstanden sind. Mit der stärkeren Öffnung für soziale Anliegen korrespondiert eine stärkere Offenheit zur ökumenischen Zusammenarbeit.³¹²

Immer stärker sehen auch die Pfingstkirchen sich durch den Prozess der Globalisierung herausgefordert. Das stellt zum Beispiel Gamaliel Lugo Morales, Präsident der Vereinigung der evangelischen Pfingstler Venezuelas, in einem Aufsatz dar: „Es ist wichtig, aber zugleich auch schwierig, von Mission und Einheit im Kontext der Globalisierung und einer Situation des ‚jeder und jede für sich selbst‘ zu sprechen, in der individualistischen Welt der freien Marktwirtschaft. Wir leben in einem Kontext, der von den individualistischen kommerziellen Werten der freien Marktwirtschaft so sehr vergewaltigt, geteilt und geprägt ist, dass es fast so scheinen könnte, als seien Bemühungen in Richtung auf Einheit, Dialog, Solidarität und gegenseitige Hilfe unwichtig. Aber es ist die Kultur der Solidarität und gegenseitigen Hilfe, die uns dabei helfen kann, Diskriminierung, Rassismus, Korruption, rasch zunehmende Verarmung und eine sich ständig verschlechternde Lebensqualität zu bekämpfen, in die die Mächte dieser Welt uns gestürzt haben.“³¹³ Gamaliel Lugo Morales spricht in diesem Zusammenhang von einem Kairos für die pentekostalen Kirchen.

Das rasche Wachstum der Pfingstkirchen und anderer charismatischer und evangelikaler Gruppen (die Abgrenzung ist in der Praxis oft schwierig) ist in allen Teilen der Welt ein Anlass für die etablierten Kirchen, über die eigene Theologie und die nicht selten recht starren Formen des eigenen Gottesdienst- und Gemeindelebens nachzudenken. Humberto Kirckheim, Präsident

der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB), stellt die Lage in einem Interview so dar: „Wir befinden uns in Brasilien in einem theologischen Supermarkt. Die IECLB muss sich auf diesem Markt behaupten. Auf der einen Seite fragen wir uns, warum sie (die Pfingstler) es schaffen so viele Menschen anzuziehen und zu faszinieren und wir nicht. Damit will ich sagen, dass es nichts bringt, wenn wir diese Bewegungen nur abschätzig betrachten und kritisieren. Wir müssen uns fragen, ob unsere Kirche zu kopflastig ist. Wir versuchen, in unseren Gottesdiensten wieder mehr auf die Leute zuzugehen, mehr Gefühle zu äußern.“³¹⁴

Es lässt sich nicht übersehen, dass eine stärkere Beteiligung der Laien wesentlich zur Attraktivität der neuen religiösen Gruppen beiträgt. Außerdem geraten die großen Kirchen mit ihren zahlreichen Bildungs- und Gesundheitseinrichtungen in ein Dilemma. Unter dem Druck wachsender Verschuldung und von Strukturanpassungsmaßnahmen reduzieren die Regierungen nicht nur eigene Angebote auf diesen Gebieten, sondern auch die Zuschüsse zu kirchlichen Einrichtungen.

Die Auseinandersetzung über die Zukunft des Christentums in Lateinamerika wird auch theologisch und durch die theologische Ausbildung geführt. Für viele Pfarrer und Gemeindeleiter christlicher Kirchen gilt, dass sie vor der Gefahr stehen, durch Traktate, vereinfachende theologische Bücher sowie theologische Fernkurse von im weiteren Sinne fundamentalistischen Gruppen in den USA in ihrem theologischen und sozialetischen Denken beeinflusst zu werden. Dieser Typus von neuer Mission nutzt die Möglichkeiten der modernen Massenkommunikation und der weitgehend ungehinderten Reisemöglichkeiten in viele Länder der Welt, um mit ähnlichen Methoden wie internationale Konsumgüterkonzerne die eigene Botschaft zu verbreiten: Das Evangelium wird in individualistischer Weise mit den Werten der westlichen Konsumgesellschaft verbunden, die Marktwirtschaft theologisch gerechtfertigt und überhöht. John Stam, Theologe in Costa Rica, stellte alarmiert fest: „Du kannst in fast jede Kirche gehen und es ist Pat Robertson, der die Theologie geprägt hat. Die Fernsehprediger sind zu den heutigen Theologen geworden. Und die Leute bekommen ihre Theologie eher aus dem Fernseher, denn von der Kanzel.“³¹⁵

Interessanterweise sind diese Missionsinitiativen und Kirchen für manche Gläubige gerade wegen ihrer Verbindungen zur westlichen Welt attraktiv. Dank des Geldes aus Übersee werden eine Reihe finanziell gut ausgestatteter Positionen vergeben. Es besteht sogar die Chance, ein Stipendium nach Übersee zu erhalten, also zu den Akteuren einer religiösen Globalisierung zu gehören. Die Auseinandersetzung um die Herzen und die Theologie der Christinnen und Christen in Lateinamerika hat sich verschärft, und es stellt

sich die Frage, wie die ökumenische Bewegung darauf vorbereitet ist und wie sie reagiert.

Basisgemeinden und die Theologie der Befreiung

Eine Alternative zur Jenseitsorientierung vieler Kirchen und kirchlicher Gruppen bieten seit den 60er Jahren die christlichen Basisgemeinden in Lateinamerika. Sie entstanden in den römisch-katholischen Diözesen ursprünglich als Reaktion auf den wachsenden Priestermangel sowie auf der Suche nach Gemeindeformen, die besonders den Armen eine Form von Gemeinschaft bieten und sie in ihrem sozialen Engagement unterstützen sollten. In diesen Basisgemeinden lesen und besprechen kleine Gruppen biblische Texte und beziehen sie auf ihr eigenes Leben.³¹⁶ Aus den Verheißungen der Bibel wird Hoffnung für ganz konkrete Alltagsprobleme.³¹⁷ Die Mitglieder der Basisgemeinden unterstützen einander und gelangen zu solidarischem Handeln. In ganz Lateinamerika, aber auch auf den Philippinen und in einer Reihe anderer Länder des Südens entstanden viele Tausend dieser Basisgemeinden, und zwar nicht nur innerhalb der römisch-katholischen Kirche, sondern auch innerhalb protestantischer Kirchen oder auf ökumenischer Grundlage.³¹⁸

Wesentlich geprägt durch den Geist und die theologischen Einsichten und spirituellen Erfahrungen in den Basisgemeinden entstand in Lateinamerika eine Theologie der Befreiung. Dies war zunächst eine regionale Theologie, die aber in einem globalen Kontext stand³¹⁹, vor allem dem Aufbruch in der römisch-katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.³²⁰ Für die protestantischen Theologen wurden theologische Aufbrüche nach der ÖRK-Vollversammlung 1968 in Uppsala wichtig. Für Protestanten und Katholiken wurde die „Option für die Armen“ zu einem ganz zentralen Stichwort der Theologie und kirchlichen Arbeit.

Die Theologie der Befreiung wurde an Universitäten formuliert, entstand aber in enger Zusammenarbeit mit Basisgemeinden und aus ihren Erfahrungen des Leidens, des Kampfes und der Hoffnung heraus. Theologen wie Leonardo Boff und Enrique Dussel verstanden es, biblische Texte auf die lokale Situation von Armut und Verzweiflung zu beziehen und dabei auch den Kontext nationaler und globaler ökonomischer Prozesse im Blick zu haben. Unter den biblischen Texten waren es vor allem die Texte des Aufbruchs und der Befreiung, die ins Zentrum der Theologie gestellt wurden, zum Beispiel der Exodus-Bericht. Angesichts der sozialen Misere breiter Bevölkerungsgruppen in Lateinamerika scheinen in den letzten Jahren aber Klagetexte und an-

dere alttestamentliche Texte, in denen Menschen ihr Leid ausdrücken und damit umgehen, an Bedeutung zu gewinnen.³²¹

Zentrale Kategorien der Theologie der Befreiung sind „Sehen – Urteilen – Handeln“. Bei der sozialen Analyse wurden auch marxistische Methoden eingesetzt³²², was den Befreiungstheologen den – ungerechtfertigten – Vorwurf einbrachte, sie seien Kommunisten. Das führte von Anfang an zu einer Gegenkampagne der US-Regierungen und -Geheimdienste, die fürchteten, mit der Theologie der Befreiung könnte die Ausbreitung des Kommunismus in Lateinamerika gefördert werden.³²³ Der globale Kampf zwischen Kapitalismus und Kommunismus hatte also unmittelbare Auswirkungen auf die Kirchen in Lateinamerika und ihre Theologie.³²⁴

Trotz solcher Gegenstrategien hatte die Theologie der Befreiung in den 70er und 80er Jahren einen großen Einfluss auf die Theologie und die kirchliche Haltung zu sozialen Fragen in Lateinamerika.³²⁵ In den letzten Jahren ist allerdings von einer Krise der Basisgemeinden und der Theologie der Befreiung die Rede. Auch wenn es falsch wäre, von gescheiterten Ansätzen zu sprechen und ihren kaum umkehrbaren Einfluss auf das theologische Denken zu übersehen, haben sie doch vielerorts die prägende Kraft für die Kirchen verloren. Dafür gibt es eine ganze Reihe von Gründen, so die Berufung einer großen Zahl konservativer Bischöfe und Erzbischöfe durch den Vatikan, die das Klima in vielen römisch-katholischen Diözesen verändert hat. Die traditionsreichen protestantischen Kirchen werden ihrerseits durch das Wachstum von Pfingstkirchen sowie Kirchen aus dem weiteren Feld der evangelikal-charismatischen Bewegung geschwächt.

Wichtig ist aber auch der Zusammenbruch der sozialistischen Staaten des Ostblocks, die Übernahme kapitalistischer Wirtschaftsprinzipien in China, das Scheitern der Revolution in Nicaragua und verschiedene Niederlagen der Linken in Lateinamerika. Globale und regionale Veränderungen bestimmen also inzwischen kontextuelle Theologien ganz entscheidend mit.³²⁶ Die Existenz sozialistischer Staaten, mit all ihren Fehlern, die durchaus bekannt waren, war für die Befreiungstheologen ein Beleg dafür, dass es Alternativen zum Kapitalismus gibt.³²⁷ Wo eine reale Alternative zum Kapitalismus in weite Ferne rückt, verlieren Utopien viel von ihrer Attraktivität – und gewinnen jenseitsorientierte Botschaften an Bedeutung.

Dies ist eine der Erklärungen für die Abwanderung von Mitgliedern von Basisgemeinden in Pfingstgemeinden. Auf dem „Supermarkt der Religionen“³²⁸ sind die Basisgemeinden heute eines von vielen Angeboten, dazu eines mit sehr viel weniger Geld, als dies zum Beispiel fundamentalistische Gruppen haben, die aus Nordamerika unterstützt werden. Auf dem globalen

religiösen „Markt“, so stellen die Basisgemeinden fest, haben sie gegen die kapitalstarke internationale Konkurrenz einen schweren Stand. Aber es wäre zu einfach, den Rückgang der Bedeutung der Basisgemeinden nur mit der Kapitalkraft von Konkurrenten zu erklären. Es muss konstatiert werden, dass viele Pfingstgemeinden heute viele Arme ansprechen können, die früher vielleicht in eine Basisgemeinde gegangen wären. Andere engagierte Personen schließen sich heute eher politischen Parteien und sozialen Organisationen an. Die zunehmende Demokratisierung Lateinamerikas und die Stärkung der Zivilgesellschaft im Vergleich zu den 70er Jahren schafft hier sehr viel mehr Möglichkeiten.³²⁹ Auch eine zunehmende Säkularisierung lateinamerikanischer Gesellschaften scheint sich hier auszuwirken.³³⁰

Für die Basisgemeinden kommt hinzu, dass der kalte Wind neoliberaler Wirtschafts- und Sozialpolitik und die Einschränkung von Staatsausgaben zur angeblichen Verbesserung der Konkurrenzfähigkeit im globalen Wettbewerb viele kleine Initiativen zur Verbesserung der Lebenssituation der Armen zum Scheitern gebracht hat. Wo das Elend immer größer wird, stirbt die Hoffnung, durch kleine Sozialvorhaben die Lebenssituation nennenswert zu verbessern. Die Basisgemeinden haben ihre Stärke daraus gewonnen, dass sie biblische Verheißung und ganz konkrete kleine Projekte wie einen Brunnen oder ein kommunales Zentrum miteinander verbanden. Heute fehlt manchmal nicht nur die Überzeugung, sich für solche Vorhaben einzusetzen, sondern auch das Geld, solche Programme durchzuführen. Hier wirken sich sowohl die weitere eigene Verelendung als auch der fehlende Rückhalt vieler dieser Gemeinden in der institutionellen Kirche aus.

Dennoch gibt es überall in Lateinamerika weiterhin viele Tausend Basisgemeinden³³¹, und zum letzten Treffen der brasilianischen Basisgemeinden im Jahre 2000 kamen etwa 3.000 Gemeindevertreterinnen und -vertreter zusammen, die in einer gemeinsamen Erklärung unter anderem formulierten: „Angesichts der neoliberalen Gesellschaft, die den Armen und Ausgeschlossenen das Recht zu träumen nimmt, wurde die Rückgewinnung des Traums als eine der großen Aufgaben der kirchlichen Basisgemeinden angesehen.“³³² Zunehmend werden die kleinen Gemeinden zu Orten des Widerstandes gegen die vorherrschende Globalisierung, wie auch Professor Franz Weber, Innsbruck, in einer Analyse der heutigen Rolle und Aufgaben der Basisgemeinden in Brasilien feststellt: „Es braucht Lebensräume, in denen die Kirche der Armen eine genuin lateinamerikanische Gestalt annehmen darf und in der bedrückenden Realität neoliberaler Ausgrenzung zu einem Ort ganzheitlicher Befreiung wird.“³³³

Die Theologie der Befreiung wurde in den 90er Jahren zunehmend kritisiert von einflussreichen Kreisen im Vatikan³³⁴, aber aus einer ganz anderen

Perspektive auch von Seiten der Frauen, der schwarzen Bevölkerung Lateinamerikas und der indigenen Bevölkerung.³³⁵ Sie erschien und erscheint ihnen zu stark als das Ergebnis der theologischen Reflexion von Männern, deren Familien einen europäischen Hintergrund haben und die selbst die europäische Theologie gut kennen. Zwar haben die führenden Vertreter der Theologie der Befreiung inzwischen Themen der Rasse und des Verhältnisses von Frauen und Männern in ihre Exkurse aufgenommen, aber die feministischen Theologinnen in Lateinamerika legen Wert darauf, ihre eigenen theologischen Ansätze zu entwickeln und miteinander zu diskutieren³³⁶. Sie knüpfen an die Theologie der Befreiung an, aber gehen einen eigenständigen Weg. Auf diese Entwicklung gehe ich im nächsten Abschnitt ein. Ähnliche Tendenzen sind unter den Vertretern von schwarzen und indigenen Theologien zu finden. Zu erwähnen ist außerdem, dass die Befreiungstheologie sich noch damit beschäftigt, die Prozesse zu analysieren, die unter dem Stichwort Globalisierung zusammengefasst werden, die sich von dem unterscheiden, was in den 60er und 70er Jahren am Kapitalismus kritisiert wurde.³³⁷

Das bedeutet nun nicht, dass die Theologie der Befreiung tot ist. Sie entwickelt sich weiter und hat unter dem Einfluss von Leonardo Boff und anderen Theologen sehr viel stärker Fragen der Ökologie einbezogen. Bereits 1995 hat Leonardo Boff formuliert: „Die Theologie der Befreiung und der ökologische Diskurs haben etwas gemeinsam: Ihr Ausgangspunkt sind zwei blutende Wunden. Die erste, die Wunde der Armut und des Elends, zerreißt das soziale Netz für Abermillionen von Armen auf der ganzen Welt. Die zweite, die systematische Gewaltanwendung gegenüber der Erde, stört nachhaltig das Gleichgewicht des Planeten... In ihrer Analyse der Ursachen der Verarmung der Mehrheit der Weltbevölkerung erkannte die Theologie der Befreiung, dass hier eine perverse Logik am Werk ist. Es ist dieselbe Logik des Systems der Kapitalakkumulation und gesellschaftlichen Organisation, die die Arbeiter ausbeutet, ganze Nationen ausplndert und schließlich Raubbau an der Natur betreibt... Entweder retten wir uns alle innerhalb eines Systems solidarischen und partizipativen Zusammenlebens mit dem und im Raumschiff Erde, oder wir bringen das Raumschiff vor Empörung zur Explosion und reißen alle mit in den Abgrund. Dieses Bewusstsein nimmt immer mehr zu... Die Theologie der Befreiung muss sich die neue Kosmologie aus dem ökologischen Diskurs aneignen, das heißt die Sichtweise, die die Erde als einen lebendigen Großorganismus auffasst, der mit dem ganzen Universum verbunden ist.“³³⁸ Dies ist nur ein kleiner Ausschnitt aus einer breiten Diskussion, die belegt, wie lebendig diese Theologie ist.³³⁹

In den letzten Jahren gibt es intensive Bemühungen der lateinamerikanischen Befreiungstheologinnen und -theologen, den Prozess der Globalisierung zu analysieren und daraus Konsequenzen für das theologische Denken

und soziale Handeln zu ziehen.³⁴⁰ Eine besonders wichtige Rolle spielt dabei der Befreiungstheologe Franz Hinkelammert (Costa Rica). Er hält wie andere Globalisierungsgegner die Ausgrenzung großer Bevölkerungsgruppen für einen der entscheidenden Effekte der Globalisierung: „Die von der Ausgrenzung betroffene Bevölkerung protestiert. Doch wie lautet die Antwort der Mächtigen dieser Welt auf diese Proteste? Es gebe keine Alternative zu dieser Form der Globalisierung. Man kann sich kaum vorstellen, was bei den Menschen vor sich geht, die man so behandelt. Das Ergebnis ist das, was die Verantwortlichen dieser Globalisierungsstrategie erwarten: Fatalismus.“³⁴¹

Vielleicht typisch für die Stimmung vieler Menschen in Lateinamerika sind vielleicht die Aussagen des katholischen brasilianischen Theologen Marcelo Barros, der schreibt, er lebe in einem Land, „dessen Regierung getreu den Dogmen des Neo-Liberalismus das ganze Land verkauft hat. Durch die maßlose Privatisierung wurde sowohl unser Gesundheits- als auch Bildungssystem zerstört. Ich lebe in einer Kirche, deren Hierarchie ihre prophetische Lebendigkeit und den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils verloren hat. Noch kurz vor seinem Tod war ich bei Erzbischof Dom Helder Camara... In der Gebrechlichkeit seiner 90 Jahre sagte er mir fast flüsternd: ‚Lass die Prophetie nicht sterben!‘“³⁴² In diesem Sinne plädiert Barros dafür, dass die Kirchen ihr prophetisches Amt in einer globalisierten Welt wahrnehmen müssen, und dazu gehört es für ihn, mit der modernen Welt in ein Gespräch oder einen Dialog einzutreten. Und in vielen theologischen Stellungnahmen siegt am Ende doch die Hoffnung, so in einem Brief von Pedro Casaldáliga, dem Bischof von Sao Félix do Araguaia in Brasilien: „Doch inmitten dieser neoliberalen Nacht gehen überall in der Welt inzwischen Sterne alternativer Kreativität auf. Offenbar will sich das Leben nicht von einem System des Todes unterkriegen lassen, weil dies ja nicht das Schicksal der Menschheit sein kann.“³⁴³

Franz Hinkelammert gehört zu den Theologen, die sich nicht nur um die Analyse der Misere, sondern auch um Alternativen bemühen. So hat er 2002 gemeinsam mit Ulrich Duchrow das Buch „Leben ist mehr als Kapital“ veröffentlicht.³⁴⁴ Die Herausforderung an die Kirchen hat Leonardo Boff so beschrieben: „Heute bietet sich die Möglichkeit eines wirklich universalen Christentums, das sich der Menschheit als Sinn stiftendes Element anbietet und von den verschiedenen Kulturen der Völker sowie der globalisierten Kultur angenommen werden kann, die sich allmählich herauskristallisiert. Auf diese Weise hilft die Theologie bei der Vermeidung einer allzu uniformierenden Globalisierung, so dass Unterschiede respektiert und gleichzeitig Übereinstimmungen in der Diversität identifiziert werden können. Diese Übereinstimmungen sind sowohl für alle Menschen als auch für den Erhalt des Systems der Erde wichtig.“³⁴⁵

Es gibt auch neue Ansätze in einer Theologie, die sich an der Situation und den Glaubenseinsichten der Armen orientiert. Hier ist die Diskussion um eine „Theologie der Ausgeschlossenen“, wie sie vor allem in Lateinamerika geführt wird, wegweisend.³⁴⁶ Sie ist eine Antwort auf die „soziale Apartheid“ des Neoliberalismus³⁴⁷ und richtet den Blick auf die Menschen, die so ausgegrenzt und leidend sind, dass sie sich meist nicht mehr organisieren können, um ihre Interessen zu vertreten. Luciano Mendes de Almeida, 1994 Vorsitzender der Katholischen Bischofskonferenz Brasiliens: „Die Theologie der Ausgeschlossenen enthält angesichts dieses neuen Elends das Element der Fürsorge... Heute reicht die Selbstorganisation etwa der Arbeiter in ihren Gewerkschaften nicht mehr aus; das Gute, was wir in Brasilien ‚Korporativismus‘ nennen, erreicht die Ausgestoßenen nicht. In Zukunft muss es um mehr gehen als die politischen Aktionen einer Klasse für ihre eigenen Interessen. Ich sehe in diesem Ansatz eine Weiterentwicklung der Befreiungstheologie.“³⁴⁸

Abschließend soll hier noch einmal Leonardo Boff zitiert werden, der im Blick auf die Befreiungstheologie angesichts der Globalisierung feststellte: „Unmittelbar und kurzfristig geht es gegen die Strukturanpassungsmaßnahmen, gegen den Neoliberalismus und gegen die Gefräßigkeit der über den Weltmarkt vermittelten Globalisierung. Aber dieses System verweist uns auf tiefgreifende Fragen, bei denen es um ein neues Zivilisationsmodell, um veränderte Beziehungen zwischen dem Menschen und ein neues Verhältnis zur Arbeit geht. Wir dürfen nicht nur an die unmittelbaren Feinde Weltwährungsfond, Weltbank usw. denken, sondern müssen auch sehen, welche Alternativen der Menschheit insgesamt offen stehen, um zu überleben. Wie Gandhi schon sagte: Die Erde hat genug für alle, aber nicht für die Gier der Wenigen.“³⁴⁹

Ökofeministische Theologie

Die feministische Theologie, die zumeist im Westen entstanden ist, wurde vor allem im Süden der Welt in den 90er Jahren zu einer ökofeministischen Theologie weiterentwickelt. Bemerkenswert ist, wie Frauen in verschiedenen Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas diese Theologie erarbeitet, diskutiert und weiterentwickelt haben. Heute gibt es in verschiedenen Regionen der Welt (auch im Norden) ökofeministische Theologien, die Antworten auf den jeweiligen kulturellen und sozialen Kontext suchen und miteinander im Austausch stehen.³⁵⁰

In Lateinamerika ist die Zeitschrift „Con-spirando“, die von Chile aus veröffentlicht wird, zum wichtigsten Publikationsorgan für die Debatte über die ökofeministische Theologie geworden.³⁵¹ Dort wird die feministische Dis-

kussion fortgeführt, die in Lateinamerika Anfang der 80er Jahre begonnen hat und bald darauf auch das theologische Nachdenken von Frauen prägte.³⁵² Ivone Gebara (Brasilien), eine der führenden Vertreterinnen des Ökofeminismus in Lateinamerika, sagt, dass sie seit 1980 feministische Theologie betreibt, beginnend damit, dass sie und andere Frauen sich bewusst machten, welche Rolle Frauen in der Bibel einnahmen, „dass sie Schlüsselpersonen in der Geschichte waren“.³⁵³ In einer zweiten Phase entdeckten die Frauen das mütterliche Antlitz Gottes neu und daraus entwickelte sich dann die heutige ökofeministische Theologie. Dieser Prozess erfolgte im Austausch mit Befreiungstheologen³⁵⁴, aber auch in Abgrenzung zur Befreiungstheologie.³⁵⁵ Ivone Gebara: „Das Unbehagen gegenüber der Befreiungstheologie wächst immer mehr. Die Verheißung einer neuen Gesellschaft, die sich auf Gerechtigkeit und Gleichheit gründet, hat sich nicht erfüllt... Die Analyse der politischen und wirtschaftlichen Situation unserer Länder ist sehr wichtig, aber sie ist nicht alles. Wir hingegen richten unsere Aufmerksamkeit auf die Luft, das Wasser und die Erde. Wir sehen den Abfall, der uns umgibt, und fühlen tief in uns selbst, dass unser Planet nicht irgendein Ort ist, sondern dass er unser Körper ist. Der Ökofeminismus schlägt eine neue Beziehung mit der Erde und dem ganzen Kosmos vor.“³⁵⁶

Ein solches Verständnis von Feminismus hat offenkundig Auswirkungen auf die Wahrnehmung der Schöpfung und den Umgang mit ihr, aber es tangiert auch das Gottesverständnis. Dazu noch einmal Ivone Gebara: „Wir können nicht länger von einem Gott als einem Wesen an sich sprechen, das allmächtig ist und über allem steht. Dieses Gottesbild ist nicht mehr adäquat, wir können nicht länger jemand gehorchen, der ‚da oben‘ ist. Das ist der Gott des Patriarchats. Im Gegenteil, unsere Intuition sagt uns, dass wir vielmehr innerhalb eines Geheimnisses leben. Wir sind Teil dieses Geheimnisses, das sich genauso wie wir entwickelt. Dieses Geheimnis nennen wir das Göttliche. Aber es ist kein Wesen, keine Person. Es gibt keinen Gott, der auf einem Thron sitzt und uns richten wird, wenn wir sterben. Unsere Brüder und Schwestern auf der Erde sind unsere Richter und Richterinnen... Der ganzheitliche Ökofeminismus unterstreicht, dass Gott überall und deshalb alles heilig ist.“³⁵⁷

Der Ökofeminismus betont die Bewahrung des Lokalen als Teil der umfassenden Schöpfung und als Lebensraum. Auf lokaler Ebene gilt es, soziale Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung durchzusetzen. Das Globale wird nicht ignoriert, aber mit Skepsis betrachtet: „So ist die Politik der globalen Befreiung, die globale Rede, das globale Heil in gewisser Weise die Fortführung der globalen Herrschaft einer Elite über das Leben auf lokaler Ebene, über Menschen in ihrem kulturellen Kontext, über ihre Bedürfnisse und ihre täglichen Kämpfe. Das heißt nicht, dass das Globale nicht wichtig

ist, aber es muss immer auf enge Weise mit dem Lokalen verbunden sein, um gerechtfertigt zu sein.³⁵⁸ Eine andere Globalisierung, so ist hieraus zu schließen, ist aus ökofeministischer Perspektive nur erstrebenswert, wenn sie lokal verwurzelt ist und lokal verantwortet wird. Nicht der große globale Entwurf ist gefragt, auch nicht die große globale Organisation, die den Mächtigen der neoliberalen Globalisierung Paroli bietet, sondern eine Bewegung für die Bewahrung und Entfaltung der Schöpfung und für Gerechtigkeit, die aus unzähligen lokalen Initiativen für ein anderes Leben entsteht. Ökofeministische Theologinnen treten für einen neuen Bund ein, in dem die Verschiedenheit als Reichtum begriffen wird. In diesem Sinne ist es konsequent, dass eigenständige Formen der Spiritualität und Theologie von Frauen der indigenen Völker in Lateinamerika wahrgenommen und gefördert werden, die zum Beispiel in wachsendem Maße in der Zeitschrift „Con-spiranda“ zu Wort kommen. Auch innerhalb der feministischen Bewegung ist also eine Vielfalt von Positionen vorhanden und gewünscht, und dies spiegelt sich in den Theologien wider.³⁵⁹ Neben dem Spezifischen gibt es vieles, was die Vertreterinnen des Ökofeminismus verbindet. Mercedes Canas, Umweltaktivistin in El Salvador, hat dies so formuliert: „Der Ökofeminismus möchte das Schweigen brechen, das Frauen seit Jahrhunderten gelähmt hat. Der Ökofeminismus möchte, dass die Menschen die Liebe und das Leben achten, dass sie in einer Gesellschaft leben, in der es sich für alle – Männer und Frauen – ,lohnt, einmal geboren worden zu sein’. Es ist die Hoffnung auf eine Gesellschaft, in der die Kindheit für alle möglich ist, als eine Zeit des Spielens und der Kreativität, eine Zeit, gefördert zu werden. Eine Gesellschaft, in der die Jugend eine Zeit der Freiheit sein kann, um ohne Gefahren entscheiden zu können, was wir sein wollen: eine Zeit der Bestätigung, der Großzügigkeit und der kreativen Energie. Eine Gesellschaft, in der das Alter eine Zeit des Ausruhens ist, eine Zeit, Erfahrungen auszutauschen. Eine Gesellschaft, in der es niemanden am materiell Wesentlichen mangelt, um zu leben... und auch nicht an der Liebe, der Solidarität, der Freundschaft und der Zärtlichkeit, damit die Seele gesund bleibt.“³⁶⁰

Asien

Kein Kontinent weist so große ökonomische und soziale Unterschiede auf wie Asien. Zwischen dem bitterarmen Burma und den reichen Staaten wie Japan und Singapur scheint es nicht nur ökonomisch mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten zu geben. Und dies spiegelt sich auch in der kirchlichen Vielfalt wieder, wobei hinzu kommt, dass die Christen in fast allen Ländern Minderheiten sind, die auch aus der Begegnung mit den jeweiligen Mehrheitsreligionen geprägt werden. Deshalb kann es nicht überraschen, dass es auch theologisch in Asien eine große Vielfalt gibt, und im Rahmen dieses Kapitels kann es nur um einen Ausschnitt gehen, der an der Frage orientiert ist, wie die Theologien in Asien sich mit dem Prozess der Globalisierung auseinandersetzen.

Mehr noch als für die Christinnen und Christen in anderen Teilen der Welt ist religiöse Vielfalt eine Selbstverständlichkeit in Asien. Wenn der eine Nachbar Buddhist und der andere Hindu ist, gehört das inter-religiöse Gespräch zum Alltag. Für fundamentalistische christliche Sätze wie den, dass alle Heiden in die Hölle kommen, ist dann meist kein Platz, weder im Gespräch noch im eigenen Denken und Glauben. Von Asien lässt sich viel lernen, wenn es darum geht, in einer multireligiösen Gesellschaft und einer multireligiösen Welt zu leben – auch von den negativen Erfahrungen, wie sie sich gegenwärtig zum Beispiel zwischen Hindus und Muslimen in Indien zeigen.

Das Christentum ist Menschen anderen Glaubens dann ein Ärgernis, wenn ein alleiniger Anspruch auf die Wahrheit erhoben wird. Beim Dritten Kongress Asiatischer Theologen im August 2001 in Yogyakarta in Indonesien stellte der indische Theologe Jacob Kavunkal fest, der Anspruch auf Einzigartigkeit sei es, um dessen willen „unsere Mitinder es lieben, uns zu hasen“.³⁶¹ Und er fragte, ob es die Sache des christlichen Glaubens sei, Einzigartigkeit und Überlegenheit zu beanspruchen und den Glauben der anderen nach den eigenen Maßstäben zu bewerten. „Angesichts der durch die Globalisierung verursachten Uniformität und Ausgrenzung“ setzten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Konferenz sich dafür ein, gemeinsam mit Menschen anderer Religionen ein neues Verständnis der umfassenden Gemeinschaft zu entwickeln. Ziel sei es, „Gerechtigkeit für alle Menschen einzufordern und neue Formen der Inklusion zu praktizieren“.³⁶²

Wie bedeutsam der asiatische Beitrag ist, wenn es um das Miteinander der Religionen in der Welt geht, zeigte sich beim „Colloquium 2000 – Glaubensgemeinschaften und soziale Bewegungen im Streit mit der Globalisierung“

in Hofgeismar, wo es vor allem Asiatinnen und Asiaten unterschiedlichen Glaubens waren, die vermittelten, wie eine gemeinsame globale Verantwortung der Religionen heute gestaltet werden kann. In Referaten wurde von buddhistischem, hinduistischem, muslimischem und christlichem Verständnis her entwickelt, warum von religiösen Positionen aus die vorherrschende Globalisierung kritisiert werden muss und wie in den einzelnen Religionsgemeinschaften versucht wird, Alternativen zu entwickeln und zu leben.³⁶³ Die thailändische Buddhistin Wallapa Kuntiranont stellte in ihrem Referat dar, wie gläubige Buddhistinnen und Buddhisten nach Alternativen zur materialistischen Gesellschaft suchen, die sich seit den 80er und 90er Jahren mit rapider Geschwindigkeit in Thailand ausbreitet. Ein Weg sind kleine religiöse Gemeinschaften, die demonstrieren, dass Leben mehr ist als die Anhäufung materieller Güter: „Viele Basisinitiativen schaffen Alternativen zum vorherrschenden Entwicklungsweg. Mönche bemühen sich, die Gemeinschaften zusammenzuhalten. Das Nachdenken über diese Erfahrungen kann nicht nur andere lokale Gemeinschaften inspirieren, sondern diese Gruppen haben auch der internationalen Gemeinschaft viel zu sagen. Hier und überall in der Welt können wir Zeichen eines wachsenden Bewusstseins für eine enge Verbindung zwischen der Sorge um die Ökosysteme und dem entstehenden globalen Netzwerk in der Zivilgesellschaft erkennen...“³⁶⁴

Wenn man wirklich zu einer Zusammenarbeit von Gläubigen aller Religionsgemeinschaften für eine andere Globalisierung kommen will, dann muss das Nachdenken über die ökumenische theologische Position im Verhältnis zu den anderen Religionen fortgesetzt und auf eine breitere Basis gestellt werden. Gewiss ist es möglich, auch ohne dieses Nachdenken und ohne den Dialog der Religionen ganz pragmatisch bei einzelnen Initiativen, zum Beispiel im Umweltschutz, zusammenzuarbeiten. Aber wenn die Überzeugung sich durchsetzt, dass Menschen aus ihrem Glauben heraus eine spirituelle Grundlage für eine andere Form des Zusammenlebens auf lokaler und globaler Ebene schaffen können, dann ist ein neues Verhältnis der Religionsgemeinschaften erforderlich. Es muss darauf beruhen, sich mehr füreinander zu interessieren, mehr voneinander zu wissen und sich auf eine gemeinsame religiöse Reise zu begeben, um zu erfahren (nicht nur Lehrbücher zu lesen), was gläubige Menschen unterschiedlicher Religionen verbindet und was sie trennt. Von den Christinnen und Christen ist gefordert, neu darüber nachzudenken, ob Gott auch in den anderen Religionen wirkt. Diese Frage und Antworten, die aus dem Leben in multireligiösen Gesellschaften erwachsen, bringen asiatische Theologinnen und Theologen in die weltweite Ökumene ein.

Das ist seit Jahrzehnten so, und oft sind diese Stimmen in den Kirchen des Westens zwar gehört, aber doch eher als Sonderproblem der asiatischen Christenheit verstanden worden. In einer Welt, in der praktisch alle Gesell-

schaften sich durch eine immer größere religiöse Vielfalt auszeichnen, werden die asiatischen Erfahrungen aber immer wichtiger, angesichts vieler Spannungen sogar überlebenswichtig. Dies gilt um so mehr, als die rasche Industrialisierung Asiens dazu geführt hat, dass eine wachsende Zahl theologischer Beiträge nicht nur abstrakt über das Verhältnis der Religionen reflektiert, sondern dieses Verhältnis im Kontext sozialer und ökonomischer Umbruchprozesse wahrnimmt und nach Antworten sucht, wie Religionen zu mehr Gemeinschaft statt zu mehr Konflikten in den einzelnen Gesellschaften und global beitragen. Das erwähnte „Colloquium 2000“ war ein Beispiel dafür.³⁶⁵

In Asien sind auch die Kirchen längst Teil des weltweiten Austausches von Informationen, Geldern und Ideen geworden und ganz selbstverständlich mit einer Homepage im Internet vertreten. Aber gerade die Einbeziehung in den weltweiten Dialog führt auch in den asiatischen Kirchen zu einem Ende des ungebremsen Zukunftsoptimismus. Angesichts einer rasch wachsenden Wirtschaft nehmen die – meist konservativen – asiatischen Kirchenführer wahr, wie die alte Welt zerbricht und ein hemmungsloser Materialismus Triumphe feiert. Die Auswüchse des Kapitalismus lassen sich sowohl aus einer progressiven als auch einer die Traditionen bewahrenden Position kritisieren.³⁶⁶ Besonders sichtbar wird, wie in dieser Situation schon bestehende Ungerechtigkeiten noch verschärft werden. So heißt es in der Schlussklärung des schon erwähnten Dritten Kongresses Asiatischer Theologen in Yogyakarta/Indonesien: „Der Globalisierungsprozess und die Marktwirtschaft drängen immer mehr Menschen an den Rand, besonders die, die zu den unteren Schichten der Gesellschaft gehören... Die Kombination von Patriarchat und Kapitalismus heute verstärkt die Ausbeutung von Natur, Frauen und von allen Schwachen und Verwundbaren als ‚der andere‘.“³⁶⁷

Der Wirtschaftsboom in Asien in den 80er und 90er Jahren hat auch in der Theologie Spuren hinterlassen. Es fanden diejenigen theologischen Entwürfe zunehmend Beachtung, die Wohlstand, ja Reichtum mit der Botschaft des Evangeliums in Einklang bringen wollten und das soziale Verantwortungsbewusstsein in den Hintergrund stellten. Das gilt besonders für die Theologen in den damals prosperierenden ostasiatischen Staaten wie Korea und Hongkong. Asiatische Befreiungstheologien wie die Minjung-Theologie in Korea verloren Unterstützung, weil die politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen sich so veränderten, dass die Hoffnung entstand, die sozialen Probleme durch einen allgemeinen Wohlstand zu vermindern, wenn nicht weitgehend zu beseitigen.

Mittlerweile und vor allem seit Ausbruch der Wirtschaftskrise wuchs die Kritik an einem internationalen Wirtschaftssystem, dessen Prinzipien und Ergebnisse nicht in Einklang mit den biblischen Verheißungen gebracht wer-

den können.³⁶⁸ So stellte ein asiatisches katholisches Laientreffen in Manila/Philippinen im März 1998 in einer Erklärung fest: „Die sich verschlimmernde Wirtschaftskrise, besonders in Ländern wie Thailand, Indonesien und (Süd)Korea unter der Herrschaft des Internationalen Währungsfonds hat einen hohen Tribut im Sinne sozialer Auswirkung für die Armen und Ausgegrenzten gefordert. Diese Opfer leiden an einer Krise, die nicht von ihnen verursacht ist und in der sie keine Rolle zu spielen hatten... Die Globalisierung verstärkt noch den Druck auf die Arbeiter, die vor ungerechten Arbeitsgesetzen, höchst unangemessenen Löhnen und oft gefährlichen Arbeitsbedingungen nur wenig oder gar keinen Schutz haben.“³⁶⁹ Und die Katholische Bewegung für Bildung und Kultur stellte bei einer Konferenz zu den Folgen der Asienkrise im August 1998 fest: „Globalisierung ist nicht nur eine Herausforderung für die Ethik, sondern auch für die Theologie. Die gegenwärtige Asienkrise ist für uns ein Augenblick der Umkehr, der Wahrheit und der Gnade (Kairos)... Um diesen Kairos zu leben, brauchen wir eine neue gesellschaftliche und persönliche Spiritualität.“³⁷⁰

Zu den bekanntesten kirchlichen Globalisierungsgegnern gehört der katholische Befreiungstheologe Tissa Balasuriya. Seine Heimat Sri Lanka ist im Rahmen der Globalisierung vor allem als Land mit billigen Industriearbeiterinnen und -arbeitern gefragt und konkurriert auf diesem Gebiet mit Ländern wie Bangladesch und China. Mit anderen Worten: Sri Lanka ist eher ein „Hinterhof“ des Globalisierungsprozesses, und das schärft das Bewusstsein für seine Schattenseiten. In seinem Buch „Globalization and Human Solidarity“ unterzieht Tissa Balasuriya die Globalisierung einer radikalen Kritik. Er stellt fest, dass es „einen fundamentalen Widerspruch zwischen den grundlegenden Lehren Jesu (und den Grundwerten anderer Weltreligionen) und den Werten gibt, die durch den kapitalistischen Globalisierungsprozess gefördert werden.“³⁷¹ Deshalb müssten Christinnen, Christen und die Gläubigen anderer Religionsgemeinschaften eine Gegenbewegung gründen, die gerechte Beziehungen zwischen den Menschen und die Sorge für die Erde zum Ziel haben müsste. Für Christinnen und Christen, so der srilankische Theologe, ist das Kreuz der Weg, den Jesus gezeigt hat zur Befreiung und Rettung vor der Glorifizierung des Mammon.³⁷² „Angesichts der wachsenden Ungerechtigkeiten auf der Welt können die Religionen das Licht sein, das uns allen sichtbar macht, dass die falschen Werte der Globalisierung den Menschen keine Zufriedenheit und keinen Frieden bringen und auch keine dauerhafte Lösung der sozialen und wirtschaftlichen Probleme ermöglichen.“³⁷³

Solche Einsichten haben die asiatischen Kirchen dazu veranlasst, sich intensiver mit ökonomischen Fragen und Alternativen zur vorherrschenden Globalisierung zu beschäftigen.³⁷⁴ Der grenzenlose Optimismus des ökonomischen Aufstiegs, der vor der Asienkrise auch viele Kirchen beherrschte, ist

gewichen und es wächst auch die Einsicht, welchen kulturellen Schaden die Fixierung auf einen globalen Markt verursacht.³⁷⁵

Und das gilt selbst in einer so reichen Stadt wie Hongkong, stellte doch der Generalsekretär des Christenrates, Pfarrer Eric So, im Sommer 2000 auf der ersten Seite der Zeitschrift seiner Organisation fest: „Globalisierung ist ein Trend, ein Prozess der sozialen Entwicklung in der modernen Welt, und ich denke, dass niemand ihn wirklich kontrollieren kann. Die Frage lautet: Welchen Wert haben menschliche Wesen in diesem Prozess der Globalisierung? Wir sollten die Investoren fragen, ob der Mann oder die Frau ein Subjekt ist oder ein Werkzeug bei ihren Investitionen. Wir sollten die Regierungsvertreter fragen, was bei ihren Entscheidungen zur Sozialpolitik wichtiger ist – die menschliche Würde oder die Effektivität.“³⁷⁶ Gewiss hatten die Kirchen in Hongkong immer große Sozialprogramme für die Armen, aber diese wurden abseits des kirchlichen Alltags von kirchlichen Managern verwaltet. Auf die Theologie der großen Kirchen hatte der Alltag der Armut und der sozialen Ausgrenzung kaum einen Einfluss. Die Asienkrise gibt nun den Theologinnen und Theologen Auftrieb, für die die Option für die Armen mehr als ein Lippenbekenntnis ist.

Die katholische Bischofssynode Asiens hat sich auf ihrer Sonderversammlung 1998 mit den kulturellen und religiösen Folgen der ökonomischen Globalisierung beschäftigt: „Wir werden überflutet von materialistischen, konsumgeprägten und hedonistischen Haltungen, von wildem Konkurrenzdenken, von Gier und Selbstsucht auf vielen Gebieten. Viele sind gegenüber dem Willen Gottes völlig gleichgültig geworden; oder aber sie gehen zum anderen Extrem über und suchen Tugend ausschließlich in Gebet, Liturgie und Wallfahrten, während sie sich von wichtigen und lebenswerten Tätigkeiten in der Welt zurückziehen. Andere werden selbstzufrieden und kümmern sich wenig um ihren Nächsten, oder sie begnügen sich damit, geschlossene und exklusive Gruppen zu bilden.“³⁷⁷ Die katholischen Bischöfe Asiens sind sich offenkundig deutlicher als viele Christinnen und Christen in Europa bewusst, wie die Globalisierung sich nicht nur ökonomisch und sozial auswirkt, sondern direkte Auswirkungen auf das Christ- und Kirchesein hat. Die Einmischung in die Globalisierungsprozesse ist also um der Kirche und ihrer Botschaft willen geboten. Die Bischöfe verweisen darauf, dass Haltungen des „Überlebens der Tüchtigsten“ und „der Mensch ist des Menschen Wolf“ sich nicht nur auf das politische und ökonomische, sondern auch das religiöse Leben auswirken.³⁷⁸ Gemeinsam mit Menschen anderen Glaubens gelte es, eine „religiöse Kultur“ an die Stelle einer „Kultur des Wettbewerbs und der Gewalt“ zu setzen.³⁷⁹

Rose Wu, eine führende Theologin der Stadt und Leiterin des Christlichen Instituts von Hongkong, stellte die neuen Aufgaben der Kirchen in der „In-

ternational Review of Mission“ 1998 so dar: „Wenn wir grundlegende Ursachen der Armut angehen wollen, müssen wir uns von der Art und Weise abwenden, in der wir bisher unsere Missionsaufgaben wahrgenommen haben. Wir müssen dann Advocacy und Solidarität in das Zentrum der Missionsprogramme der Kirchen stellen... In der Eucharistie, im Brechen des Brotes und im Teilen des Weines, teilen wir das Leben Christi miteinander und mit der Welt, damit aus seinem Tod neues Leben erwächst. So muss sich auch die Kirche entscheiden, ob sie die Eucharistie leben und in der Welt bezeugen will, ob sie den Altar in die Welt hineintragen will.“³⁸⁰

Rose Wu gehört zu dem inzwischen recht großen Kreis asiatischer Theologinnen, die sich kritisch mit den sozialen Verhältnissen in Asien und der vorherrschenden Theologie auseinander setzen. Dabei werden auch neue Wege gefunden, Theologie zu betreiben, wie Katja Heidemanns vom Missionswissenschaftlichen Institut in Aachen in einem Beitrag über asiatische Theologinnen festgestellt hat: „Wer in den letzten Jahren die Arbeit von Theologinnen in den Ländern des Südens verfolgt hat, konnte eine gewisse Schwerpunktverlagerung von einer befreienden Theologie zu einer befreienden Spiritualität feststellen, die sich der Forderung nach einer rationalen und systematischen Arbeit widersetzt und in Liedern, Tänzchen und Symbolen, im Leben und in Beziehungen Ausdruck verschafft.“³⁸¹ Dies ist kein Abschied vom politischen und sozialen Engagement, sondern es werden neue (und zugleich uralte) Formen gesucht, um den eigenen Glauben auszudrücken und in der Gesellschaft zu leben. Katja Heidemanns schreibt über die asiatischen Theologinnen: „Sie wollen tragfähige Antworten auf die Auswirkungen der fortschreitenden Globalisierungsprozesse formulieren und Lebenswege beschreiben, die Frauen darin unterstützen, ihre innere Kraft in der Beziehung zur menschlichen Gemeinschaft, zur Natur und zur göttlichen Wirklichkeit zu finden... (die) Sehnsucht, aus der Enge der Not zu einer Vision der Weite zu gelangen und eine Spiritualität zu entwickeln, die Leben fördert, in dem sie den ganzen Kosmos mit einbezieht.“³⁸²

Am Ende ihres Beitrags schreibt Katja Heidemanns: „Durch die Wahrnehmung der Globalisierung als einer spirituellen Herausforderung kann sich im Lichte der Erfahrungen der anderen eine veränderte Sicht auf das eigene Leben und den eigenen Glauben eröffnen. Die asiatischen Theologinnen und Ordensfrauen, die sich weigern, sich als wehrlose Opfer von Globalisierungszwängen zu sehen und Normen und Lehren zu akzeptieren, durch die Frauen daran gehindert werden, ihre eigenen Erfahrungen als wahrhaftig zum Ausdruck zu bringen, setzen Zeichen der Hoffnung. Sie können den Weg weisen, in und gegen die allgegenwärtige Zerstörung die Auferstehung des Lebens zu sehen, wo sie sich ereignet.“³⁸³ Dass katholische Theologinnen und Ordensfrauen auf eine vertiefte Spiritualität setzen, um den Ungerechtig-

keiten in der Gesellschaft und in den Beziehungen der Geschlechter entgegenzutreten, zeigte sich auch bei einem gesamtasiatischen Laientreffen in Hua Hin/Thailand im Oktober 2001 zum Thema „Frauen“. Die Konferenz trat für eine feministische Vision und Spiritualität ein, um diesen Ungerechtigkeiten entgegenzutreten und das Selbstwertgefühl und die Würde der Frauen zu fördern. Als ein wichtiges Instrument, um Theologie zu betreiben und zugänglich zu machen, wurde „story telling“ identifiziert. Wie in dem Beitrag von Katja Heidemanns wurde außerdem die Einbeziehung von Symbolen, Theater und Dichtung in das Studium und die Lehre der Theologie gefordert.³⁸⁴

Eines der wichtigsten Publikationsorgane asiatischer Theologinnen ist die Zeitschrift „In God’s Image“, die seit mehr als 20 Jahren erscheint und sich von einem kleinen achtseitigen Newsletter zu einer respektablen Zeitschrift mit vielfältigen Themen und Beiträgen entwickelt hat. „In God’s Image“ bietet Theologinnen und theologisch engagierten Laiinnen ein Forum des Austausches über Frauenanliegen und Frauentheologie in Asien. Die Ausgabe 1/2000 hatte den Schwerpunkt „Women Challenging Globalisation and Celebrating the Jubilee“. Im einführenden Beitrag setzt sich die philippinische Theologin Mary John Mananzan³⁸⁵ mit der biblischen Tradition des Jubeljahres und seiner Bedeutung im Zeitalter der Globalisierung auseinander. Mit Bezug auf Bibelstellen im Alten und im Neuen Testament stellt sie fest: „Das Jubeljahr ist ein bedeutsames Beispiel für das Konzept des umfassenden Heils der jüdisch-christlichen Tradition, die unser Erbe ist.“³⁸⁶ Sie setzt sich in dem Beitrag anschließend ausführlich mit der Globalisierung auseinander, um dann an drei Bereichen sichtbar zu machen, wie sie sich auf die asiatischen Gesellschaften und besonders auf die Frauen auswirkt: Land und Ökologie, moderne Sklaverei und Schuldenkrise. Die biblische Perspektive und die Analyse der Verhältnisse aus dem Blickwinkel der Armen führen bei Mary John Mananzan zu keiner „ausgewogenen“ Darstellung der Auswirkungen der Globalisierung, sondern zu einer massiven, fundiert dargestellten Kritik. Zeichen der Hoffnung entdeckt sie darin, wie Menschen in Asien auf diese Krise reagieren, indem sie protestieren, Bewusstseinsbildungsprogramme initiieren und nach Alternativen suchen. Gerade auf den Philippinen gibt es hierfür zahlreiche Beispiele, wobei Mary John Mananzan sich auf Fraueninitiativen wie das Frauennetzwerk GABRIELA konzentriert. Auch die Arbeit der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT), zu deren prominentesten Mitgliedern sie gehört, wird vorgestellt. Pointiert sind ihre Schlussfolgerungen am Ende des Beitrags: „Die Globalisierung verführt weiterhin Regierungen der Entwicklungsländer dazu, sich in ihren Einflussbereich zu geben. Inzwischen leidet die große Mehrheit der Menschen in den entwickelten und den Entwicklungsländern unter den negativen Effekten der Globalisierung. Dies kann eine sehr viel festere Basis für

die internationale Solidarität bieten, weil die Menschen in der Ersten Welt nicht länger nur Mitleid mit der Misere der Menschen in der Dritten Welt zeigen, sondern auf bestimmte Weise auch die negativen Effekte der Globalisierung erleben, wenn auch nicht im gleichen Maße. Es gibt keine fertige Blaupause für eine Alternative zur Globalisierung. Die unterschiedlichen Versuche, unterschiedlichen Formen des Widerstandes und Initiativen für alternative Systeme... müssen ermutigt, an andere weitergegeben und in gewisser Weise auch koordiniert werden. Aus diesen radikalen Energien könnte eine gemeinsame Energie zu etwas qualitativ Neuem führen und eine grundlegende soziale Transformation ermöglichen.⁴³⁸⁷

Dieser Weg von der biblischen Verheißung über eine Analyse der sozialen Verhältnisse und eine Darstellung von Widerstandsformen hin zu Alternativen zur vorherrschenden Globalisierung ist für viele Christinnen und Christen im Süden der Welt plausibel. Sie erleben sich als Opfer des Globalisierungsprozesses, und das gilt besonders für die Frauen. Bei der Beschäftigung mit theologischen Beiträgen zur Globalisierung aus dem Süden der Welt fällt auf, dass sie parteiisch sind, Partei ergreifend für die Opfer dieser Prozesse und dass sie sich dabei in der Tradition Jesu sehen, der das globale System seiner Zeit aus der Perspektive der Armen betrachtete und schonungslos bloßstellte. Beunruhigend ist, dass diese klare theologische und ethische Position der Mitchristinnen und -christen im Süden der Welt bei uns kaum wahrgenommen wird. Ein Beispiel dafür ist die EKD-Synode zur Globalisierungsthematik Ende 2001, auf die ich noch eingehen werde. Mary John Mananzan ist mit ihrer Position im Kontext der Theologien im Süden der Welt nicht besonders radikal, sie artikuliert nur besonders pointiert das, was andere ebenfalls denken und zum Teil in noch deutlicherer Sprache formulieren. Ich erinnere mich an ein Gespräch, das ich vor einigen Jahren mit evangelikalen Christen im Oxford Centre for Mission Studies geführt habe, und wo ein großer Zorn darüber sichtbar wurde, wie Spekulanten an den internationalen Finanzmärkten ganz entscheidend zur sogenannten Asien-Krise beigetragen haben, die Millionen Menschen in Not und Elend gestürzt hat.

Spannend ist es, wie asiatische Christinnen und Christen versuchen, traditionelle Formen des Protestes und Widerstandes ihrer Kulturen mit dem von Jesus vorgelebten Weg des friedlichen Widerstandes zu verbinden. Ein Beispiel dafür ist eine Erklärung der katholischen Bischöfe zur Frage nach einer christlichen Antwort auf die Gewalt in Südasien: „... dass die richtige Antwort auf Gewalt weder in weiterer Gewalt noch in bloßer passiver Hinnahme besteht. Die christliche Antwort wird manchmal ‚heftige Aktionen‘ gewaltlosen Protestes verlangen, wie Fasten und Gebets-Vigilien, Hunger- und Sitzstreiks, Protestmärsche und Kundgebungen. Wenn sie erfolgreich sein sollen, verlangen Aktionen energisches Eintreten für die Sache, sorgfältige

Vorbereitung und Organisation, starke Verpflichtung, Selbstdisziplin und eine Bereitschaft, für seine Prinzipien zu leiden.“³⁸⁸

Es bleibt die Aufgabe der Kirchen, vorzuleben, wie eine andere Globalisierung, eine andere Zusammenarbeit über alle konfessionellen, nationalen und kulturellen Unterschiede hinweg aussehen kann. Die „Asiatische Bewegung für die christliche Einheit“, die von der Föderation katholischer Bischofskonferenzen und der Christlichen Konferenz von Asien gegründet wurde, hat bei einem Treffen in Chiangmai/Thailand Anfang 2001 die ökumenische Vision so beschrieben: „Um die Vision der Einheit zu verwirklichen, brauchen unsere Kirchen und alle Christen eine radikale Umkehr, eine Umkehr des Herzens. Es erfordert einen radikalen Wandel in unserer Denkweise, in unserem Handeln und in der Lebensweise, besonders in Beziehung zu anderen Kirchen. Sie lehnt jede Art der Selbstgenügsamkeit und des Triumphalismus ab und fordert uns auf, die positiven Werte anderer christlicher Traditionen zu sehen. Dieser Wandel des Herzens muss verstärkt werden durch ein Leben des gemeinsamen Gebetes und Gottesdienstes... Unser gemeinsamer Glaube und unsere Taufe zwingen uns, in einer Gemeinschaft zusammenzuarbeiten, obwohl es immer noch Unterschiede zwischen den Kirchen geben mag. Schließlich soll das ökumenische Ziel nicht eine uniforme Kirche schaffen, sondern eine Gemeinschaft von Kirchen, die ihre jeweiligen Verschiedenheiten und ihre Identität behalten.“³⁸⁹

Zum Beispiel Korea

Südkorea galt lange Zeit als Musterbeispiel für die aufstrebenden und wirtschaftlich erfolgreichen Nationen Asiens, die binnen kurzer Zeit den Anschluss auf dem Weltmarkt fanden und zum Beispiel die europäischen Werften das Fürchten lehrten.³⁹⁰ Übersehen wurde dabei, dass dieser Aufstieg mit der Unterdrückung der Menschenrechte und einer rücksichtslosen Ausbeutung der einfachen Arbeiterinnen und Arbeiter verbunden war. Viele Christinnen und Christen engagierten sich in den 70er und 80er Jahren für Menschenrechte, Demokratie und die Anliegen der Armen. Das brachte ihnen in der Gesellschaft viel Anerkennung ein und veränderte auch viele der Kirchen selbst. Die „Minjung“, die einfachen Leute, wurden zu Subjekten kirchlichen Handelns und wurden auch in das Zentrum des theologischen Denkens gestellt. Diese Minjung-Theologie wurde zu einer der wichtigsten kontextuellen Theologien in der ökumenischen Bewegung.³⁹¹ „Min“ bedeutete in den feudalen Strukturen Chinas und Koreas „Untertan“, und die Silbe „jung“ steht für eine Gruppe. Minjung ist also eine Gruppe von Beherrschten und Unterdrückten. Unter den Bedingungen der „Entwicklungsdiktatur“

Südkoreas bestand Minjung aus den schlecht verdienenden und ausgebeuteten Arbeiterinnen und Arbeitern, den Slumbewohnern, den Witwen, den verarmten alten Menschen und anderen „Randgruppen“, die nun in das Zentrum der Theologie und des kirchlichen Handelns gestellt wurden. Das Kreuz bildet einen zentralen Orientierungspunkt der Minjung-Theologie. Das Leiden Jesu wird in Beziehung zum Leiden der Menschen gesehen, und so wie Jesus auferstand, hoffen Christinnen und Christen auf die Befreiung.³⁹² Die Leiden der Diktatur waren also Leiden, die die Hoffnung auf das Reich Gottes und seinen Anfang mitten in dieser Welt nicht zerstören konnten. Dies gab den Minjung-Gruppen Kraft, sich auch angesichts brutaler Unterdrückung für Demokratie und Gerechtigkeit einzusetzen.

Die ganz allmähliche Demokratisierung Südkoreas seit Ende der 80er Jahre und das Entstehen einer wachsenden Mittelschicht haben nicht nur die Gesellschaft, sondern auch die Kirchen verändert. Die Minjung-Gruppen, lange von vielen bewundert als Speerspitze christlichen Engagements in der Gesellschaft, die erheblich zur Demokratisierung und zum hohen Ansehen der Kirchen beigetragen hatten, gerieten nun eher an den Rand der Kirchen, wobei hinzu gefügt werden muss, dass die konservativeren Kirchen den Gedanken der Minjung-Theologie und -bewegung von vornherein skeptisch gegenübergestanden hatten. Nun lautete das Motto: Minjung fährt jetzt Auto. Und damit sollte gesagt werden, die Zeit des Engagements für die Armen und Entrechteten sei passé, weil der allgemeine Wohlstand ausgebrochen sei und bald auch die noch Armen erreichen werde.

Und in der Tat hat sich die wirtschaftliche Lage vieler Arbeiterinnen in den 80er und in der ersten Hälfte der 90er Jahre ganz wesentlich verbessert, so dass viele vom Slum in moderne Apartments umziehen konnten. Übersehen wurde aber, dass es immer noch Slumbewohner gab und dass die Armut vor allem auf dem Lande noch groß war und sich die Situation der Kleinbauern durch die Öffnung der koreanischen Märkte für ausländische Importe sogar noch verschlechterte.³⁹³ Auch die vielen Tausend Arbeitsmigrantinnen und -migranten kamen in den Blick derer, die ihr soziales Engagement und ihre Theologie an den Armen der Gesellschaft orientierten. Sie machten auch darauf aufmerksam, dass eine neue Armut entstand, nämlich die vereinzelt älteren Leute, die sich in ihre kleinen, billigen Wohnungen zurückzogen und ihre Armut versteckten.³⁹⁴

Nicht zuletzt wirkte sich die veränderte gesellschaftliche Grundeinstellung auf die Minjung-Gemeinden aus. So berichtete Pfarrer NOH Chang Shik 1998: „Täglich scheint sich die Gesellschaft weiter zu verändern. Sie wird konservativer und individualistischer. Diese sozialen Tendenzen betreffen auch Minjung-Kirchen, die heute anders sind als jene der Vergangenheit.“

Die Kirchen sind nicht in der Lage, auf diese Tendenzen angemessen zu reagieren.³⁹⁵ Hier werden exemplarisch Probleme von sozial engagierten kirchlichen Gruppen und Gemeinden sichtbar, die erleben müssen, wie ein gewisser Wohlstand und die Ausbreitung eines Konsumdenkens auch die Kirchen verändern. Nicht nur in Korea stehen die Kirchen vor der schwierigen Frage, wie sie theologisch und in ihrem Zeugnis in der Gesellschaft auf eine Situation wachsenden Wohlstandes für viele eingehen sollen. Es hilft jedenfalls nicht, so die Erfahrung in Korea und vielen anderen Ländern, sich darauf zu beschränken, darauf zu verweisen, dass es weiterhin Arme gibt. Das Engagement für die Armen bleibt wichtig, ist das Zentrum des diakonischen und sozialen Engagements der Kirchen und ihrer Mitglieder, aber die Kirche und ihre Theologie müssen sich auch darauf einstellen, dass es nun mehr „Gewinner“ des Wirtschaftsbooms gibt und noch mehr Menschen, die hoffen, bald zu diesen „Gewinnern“ zu gehören. Noch einmal Pfarrer NOH Chang Shik: „Das Wort Minjung löst beim Hörer oft unangenehme Gefühle aus. Diese Reaktion hängt mit unserer Wohlstandsgesellschaft zusammen. Wir sollten eine solche Mentalität zwar nicht akzeptieren, aber wir müssen sie berücksichtigen.“³⁹⁶ Auch die Minjung-Theologie kam in die Kritik, zum Teil mit einem sehr ähnlichen Akzent wie die Kritik an der lateinamerikanischen Befreiungstheologie.³⁹⁷

Aber auch in dieser Zeit gab es in Korea Kritik am Prozess der Globalisierung, so von der bekannten Theologin Chung Hyun Kyung³⁹⁸, die bei der ÖRK-Vollversammlung in Canberra im Februar 1991 weltweit Aufmerksamkeit erregte, als sie in einer Präsentation christliche und traditionell-koreanische religiöse Traditionen miteinander verband. In einem Interview sagte sie 1995: „Für mich ist derzeit die vordringliche theologische Frage die Globalisierung. Was bedeutet es, Theologie zu betreiben in einem Kontext der Globalisierung? Die ganze Welt ist ein einziger großer Markt geworden und der Weltmarkt fordert Opfer. Die Feinde und Dämonen kommen heutzutage nicht mehr mit Waffen oder militärischer Gewalt, sondern vielmehr mit einem Produkt als Verführung, als Ablenkung. Etwa: Wenn du das hier kaufst, wirst du schön und glücklich sein. Und Menschen im Süden oder auch die armen Menschen im Norden leiden sehr darunter, und zwar leise und unsichtbar... Als Theologinnen und Theologen müssen wir uns fragen: Was bedeutet Menschlichkeit in dieser Zeit? Was heißt ‚Fülle des Lebens‘ in dieser Situation?... Wenn feministische Theologie nicht von den armen Frauen ausgeht, verliert sie ihre Integrität.“³⁹⁹ Dies blieb auch in Korea zunächst eine Minderheitsmeinung.

Dann kam die asiatische Wirtschaftskrise von 1997/98. Fast über Nacht verloren Hunderttausende ihre Arbeitsplätze und die Realeinkommen derer, die noch Arbeit hatten, sanken drastisch. Auf der Synode zum Thema Globalisierung der Nordelbischen Kirche im September 2000 beschrieb Sang-Im

Kim von der Presbyterianischen Kirche in Korea die Reaktionen auf die Krise in ihrem Lande: „Auch selbstkritische Stimmen wurden laut, die das blinde Vertrauen in den wirtschaftlichen Fortschritt und die gedankenlose Konsumhaltung der Menschen beklagen... Als negative Begleiterscheinungen der Globalisierung werden vor allem die Feminisierung und Infantilisierung der Armut, die Umweltzerstörung, der Abbau der sozialen Versorgungsnetze, die Schwächung der Gewerkschaften und die Schwächung der staatlichen Einflussnahme auf die Wirtschaft, auf den internationalen Handel, auf Aktiengeschäfte und auf Steuerflucht und Steuerhinterziehung in internationaler Form genannt.“⁴⁰⁰

Es ist auffällig, dass ältere Texte aus den koreanischen Kirchen zur politischen und sozialen Situation große Unterschiede zur sozialen Realität in der Bundesrepublik Deutschland erkennen ließen, in den Zeiten der Diktatur waren das Dritte Reich und Theologen des Widerstandes wie Dietrich Bonhoeffer wichtige Bezugsgrößen für die koreanische Minjung-Theologie, nicht das Nachkriegsdeutschland. Aber angesichts des Wirtschaftsaufschwungs, seiner Krisenerscheinungen und der Probleme sozialer „Randgruppen“ und der ganzen Gesellschaft mit den Folgen eines wachsenden globalen ökonomischen Wettkampfes erinnert die Beschreibung von Sang-Im Kim stark an Analysen der heutigen Situation der Bundesrepublik, auch wenn es noch Unterschiede in der Höhe des durchschnittlichen Prokopfeinkommens und des Abbaus des Sozialsystems gibt. Deshalb ist es so gewinnbringend zu sehen, wie Kirchen in anderen Teilen der Welt sich dieser Situation stellen und wie nach neuen theologischen Antworten gesucht wird.

Die Krise in Korea führte zu einer erneuten Stärkung der theologischen Tradition, die die Aufgabe der Kirche an der Seite der Armen sieht.⁴⁰¹ Ein besonders interessanter Beitrag ist in diesem Zusammenhang die Erklärung der Presbyterianischen Kirche von Korea vom Oktober 1998 zum Thema „Die Überwindung der gegenwärtigen Wirtschaftskrise“. Der Beitrag beginnt mit einer knappen Darstellung der Wirtschaftskrise und ihrer sozialen Auswirkungen. Bemerkenswert ist, dass die Verantwortung für die Krise nicht primär beim Internationalen Währungsfonds, ausländischen Spekulanten oder anderen äußeren Mächten gesucht wird, sondern im Land selbst. Die Krise wird nicht nur ökonomisch erklärt: „Der Hauptgrund für unsere gegenwärtige Krise ist die moralische Verderbtheit, Korruption, Betrug, Eitelkeit und Ungerechtigkeit, die in allen Bereichen unserer Gesellschaft herrscht... Hier kommt der Verantwortung der Kirche und der Christinnen und Christen eine große Bedeutung zu. Weil die Gründe der finanziellen und wirtschaftlichen Krise in der moralischen und spirituellen Verderbtheit unserer Gesellschaft liegen, muss die Kirche, die das Salz und das Licht der Welt ist, nach vorn treten und die Verantwortung für die Reinigung unserer Nation übernehmen.“⁴⁰²

Es wird konstatiert, dass die Kirche in der Vergangenheit indifferent gegenüber wirtschaftlichen Problemen gewesen sei und Glauben und Wirtschaft als zwei Bereiche angesehen habe, die irrelevant füreinander gewesen seien. Im Lichte der Krise wird das biblische Verständnis der Ökonomie in der kirchlichen Erklärung neu reflektiert. Es wird erkannt, dass das Alte und das Neue Testament lehren, dass Wirtschaftsfragen ein wichtiges Thema sind und dazu herausfordern, alle Aspekte des Wirtschaftslebens vom Standpunkt des Glaubens her zu betrachten und zu verstehen. Aus dieser Perspektive wird die Bedeutung der Haushalterschaft für Gottes Schöpfung betont. Ebenso wird die Bedeutung der Arbeit für die Identität des einzelnen Menschen hervorgehoben. Es wird belegt, dass die biblische Botschaft darauf zielt, dass niemand ausgebeutet werden soll. Ebenso wird herausgearbeitet, dass Arbeitslosigkeit dem Willen Gottes widerspricht. Schließlich wird herausgestellt, dass das Ergebnis wirtschaftlicher Aktivitäten aus der Perspektive der Armen bewertet werden muss. Dies wird anhand von Aussagen des Alten und des Neuen Testaments belegt. Aus dieser Perspektive wird auch das Wirtschaftssystem bewertet: „Die Bibel lehrt uns auch, dass das Wirtschaftssystem gerecht sein muss, damit es niemanden gibt, der keine Vorteile davon hat oder der ganz draußen bleibt. Dass es Arme gibt, ist ein direktes Ergebnis der Tatsache, dass andere mehr nehmen, als ihnen zusteht. Das Gesetz und die Propheten fordern die Menschen in Israel eindringlich auf, alle Regelungen und Systeme zu beseitigen, die den Armen ihre Möglichkeiten nehmen und dazu führen, dass sie ständig leiden. Ebenso geht es darum, eine moralische Gesellschaft zu schaffen, in der alle Nutzen haben.“⁴⁰³ Diese Argumentation ähnelt der Minjung-Theologie, auch wenn dieser Bezug im Text selbst fehlt.

In einem weiteren Abschnitt wird herausgearbeitet, dass die Bibel Wohlstand nicht verurteilt, aber die Gefahr besteht, dass aus Reichtum ein Mammon wird und die Verantwortung gegenüber den Armen ignoriert wird. Die asiatische Wirtschaftskrise hat in der Presbyterianischen Kirche den Blick dafür geschärft, wie in der Bibel eine Wirtschaftsethik vertreten wird, die zum Ziel hat, dass alle Menschen ein Leben in Fülle haben und nicht nur die „Gewinner“ eines Wirtschaftssystems. Daher wird im letzten Teil der Erklärung herausgearbeitet, warum das gegenwärtige nationale und internationale Wirtschaftssystem verändert werden muss und dass die Wirtschaftskrise Koreas eine Chance ist, einen neuen Weg einzuschlagen.

Zum Beispiel Indien

Die ökonomische Debatte in der asiatischen Theologie ist eng verbunden mit der Suche der Kirchen nach Identität sowie einem neuen Verhältnis zur Kultur des Landes und zu den anderen Religionen. Dies lässt sich exemplarisch am Beispiel Indiens zeigen. Die christliche Minderheit wird von vielen Landsleuten immer noch mit dem Westen identifiziert, vor allem von radikal-nationalistischen Hindus. In den Kirchen selbst sind seit den 90er Jahren tiefgreifende Veränderungen im Gange. Zu nennen sind die kritische Auseinandersetzung mit den sozialen Folgen der ökonomischen Öffnung Indiens für den Weltmarkt und Auslandsinvestitionen⁴⁰⁴, zu nennen ist aber vor allem der Aufbruch der bisher auch in vielen Kirchen diskriminierten Gruppen der Dalits, Adivasi und Frauen. Vorbei sind die Zeiten, in denen sie akzeptierten, dass „für“ sie Sozialprogramme der Kirchen durchgeführt wurden und kirchliche Institutionen „für“ sie arbeiten. Auch wird die latente und offene Diskriminierung in den Kirchen zur Sprache gebracht. Diese Bewegungen hätten ohne Vorbilder in anderen Teilen der Welt, ohne internationale Unterstützung und ohne eine theologische Debatte, die von Befreiungstheologien in Lateinamerika und einigen anderen Weltregionen inspiriert ist, nicht die heutige Stärke gefunden.

Dies zeigt sich beispielhaft im Prozess zu einem indischen Kairos-Dokument, das im Herbst 2000 erschien. Der indische Kairos-Prozess knüpft an das südafrikanische Kairos-Dokument, das 1985 eine christliche Antwort auf die Ideologie und Praxis der Apartheid gab, und das europäische Kairos-Dokument von 1998 an.

Das Dokument beginnt mit der Feststellung, dass der Zeitpunkt des Kairos in Indien gekommen ist: „Gottes Zeit ist jetzt. Und es ist Gottes Aufforderung, zu Gott zurückzukehren. Gottes Angebot von Versöhnung, Frieden und Gnade ist überall zu hören. Gottes Ruf nach Recht und Gerechtigkeit kann nicht ungehört bleiben.“⁴⁰⁵ Im Zentrum des Dokuments, dessen Entwurf von dem bekannten Theologen James Massey stammt, stehen drei diskriminierte Gruppen in Indien und ihr Kampf um Würde und Gerechtigkeit: die Adivasi, die Dalits und die Frauen. Ausführlich wird ihre Unterdrückung dargestellt und dabei auch erläutert, wie der Globalisierungsprozess ihre Situation noch verschlechtert. So heißt es zum Beispiel über die Dalits: „Globalisierung, freier Markt und Privatisierung hatten inzwischen auch die Grenzen des Subkontinents erreicht, und die traditionellen Unterdrücker der Dalits waren schnell dabei, die neuen Geschäfte an sich zu reißen, was sich auf die Dalits negativ auswirkte, weil viele von ihnen ihre Kontrolle über ihr Land und andere für den Lebensunterhalt wichtige Ressourcen verloren. Schlimmer

noch war, dass sie dadurch wieder in die Abhängigkeit der unterdrückerten Kastenherren gelangten.⁴⁰⁶ Und es heißt dann zusammenfassend: „Von der Bratpfanne ins Feuer“, so könnte man den Zustand der Armen angesichts der neuen Wirtschaftspolitik des Landes beschreiben, die sich am Diktat der internationalen Finanzinstitutionen und deren Beratern ausrichtet. Der im Land herrschende abhängige Kapitalismus hat die Armen Indiens enttäuscht.⁴⁰⁷

Die Analyse der sozialen Probleme und ihrer Ursachen wird dann in Beziehung gesetzt zur biblischen Verheißung, insbesondere die biblischen Orientierungspunkte wie das Erlassjahr, die auf gerechte Verhältnisse und einen sozialen Ausgleich zielen. Und abschließend wird dann ausführlich entwickelt, wie daraus Konsequenzen für das Handeln der Kirche gezogen werden können. Dabei wird ein großes Vertrauen in Gottes Handeln sichtbar: „Gott greift in die Geschichte ein, indem er sich selbst mit den Versklavten und Unterdrückten identifiziert und sie befreit. Wir haben die Aufgabe und das Privileg, mit Gott in dieser Sache zusammenzuarbeiten.“⁴⁰⁸

Hervorzuheben ist, dass das indische Kairos-Dokument unter Mitwirkung von Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften entstanden ist und – im Vergleich zum südafrikanischen Kairos-Dokument – sehr viel deutlicher auf ein breites Bündnis mit Menschen anderer Glaubensüberzeugungen abhebt. Hier hat der multireligiöse indische Kontext seinen Niederschlag gefunden.

Zwei andere Unterschiede sollen noch erwähnt werden. Der indische Text legt weniger Gewicht auf die theologische Argumentation und auf die kritische Beschäftigung mit der kirchlichen Realität in Indien. Hier muss aber hinzugefügt werden, dass viele der maßgeblichen Autoren des Kairos-Dokuments wie Dr. James Massey⁴⁰⁹ und Bischof George Ninan durch zahlreiche Aufsätze und Bücher die theologischen Grundlagen für den Kairos-Prozess gelegt haben und sich auch kritisch mit Missständen in den Kirchen auseinander gesetzt haben.⁴¹⁰ Dass der Kairos in Indien tatsächlich erreicht ist, zeigte sich darin, dass 1999 versucht wurde, die beiden genannten kirchlichen Persönlichkeiten in einer indischen Provinzstadt zu verhaften, was nur durch massive Proteste vor Ort und anschließend auch aus dem Ausland verhindert werden konnte.⁴¹¹

Auffällig ist, wie breit die Kritik an der Globalisierung und an den Auswirkungen der stärkeren Integration Indiens in den globalen Markt in kirchlichen Veröffentlichungen in Indien ist.⁴¹² Diese Ablehnung zeigte sich zum Beispiel auch beim Besuch von US-Präsident Clinton in Indien im März 2000, als viele Christen sich den aus diesem Anlass veranstalteten Protesten gegen die Globalisierung anschlossen. Ipe Joseph, Generalsekretär des Nati-

onalen Kirchenrates Indiens, stellte heraus, dass „Geschäfte ein sehr wichtiges Anliegen des Clinton-Besuches sind, und dies wird den oberen Segmenten der indischen Gesellschaft dienen, während die Mehrheit den Preis für das Wohlergehen der Reichen bezahlen wird.“⁴¹³ Das Engagement gegen diese Globalisierung wird biblisch begründet. So schreibt zum Beispiel Professor Dr. I. John Mohon Razu vom United Theological College in Bangalore nach der Teilnahme an einer Konferenz zur Globalisierungsthematik über die Grundlagen seines Engagements: „Der radikale Imperativ unseres Evangeliums und Glaubens trieben mich dazu an, mich mit den Kräften zu verbünden, die dabei sind, der Globalisierung zu widerstehen. Insgesamt gibt es Hunderte von Gruppen, Volksbewegungen und Kirchen, die daran beteiligt sind, den Prozess der Globalisierung umzukehren.“⁴¹⁴

Solche massive Kritik an den Auswirkungen der Globalisierung, wie sie aus indischen und vielen anderen Kirchen im Süden der Welt kommt, wird in den Kirchen im Norden der Welt viel zu wenig wahrgenommen und reflektiert. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch, dass indische Christinnen und Christen darauf verweisen, dass die sozialen Konflikte als Folge der wachsenden Kluft zwischen Arm und Reich wesentlich zu den religiösen Spannungen der letzten Jahre beigetragen haben. Aber diese Spannungen sind auch eine Reaktion von Hindu-Fundamentalisten auf den Emanzipationsprozess der Dalits, Adivasi und Frauen, die in Zusammenhang mit einer globalen Bewegung der Durchsetzung von Menschenrechten und Menschenwürde ist.⁴¹⁵

Wie in der Befreiungstheologie Lateinamerikas entwickeln sich auch in den indischen Kirchen neue Theologien, die von den Frauen, den Dalits und den Adivasi selbst geschrieben werden. Sie stehen dabei in engem Austausch mit den Vertreterinnen und Vertretern anderer Theologien, die das Ziel der Befreiung haben. Dies gilt besonders für die Theologie indischer Frauen. Dies wird zum Beispiel an Persönlichkeiten wie Aruna Gnanadason sichtbar, der Direktorin der Frauenabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Sie lernte bei vielen ökumenischen Begegnungen neue theologische Entwürfe in der weltweiten Kirche kennen. Aber es war dann eine Erfahrung in einem indischen Dorf, die ihren theologischen Überlegungen eine neue Richtung gab. In einem Laienbildungszentrum erzählten ihr Dorffrauen, wie Väter die Mütter schlugen, und da erkannte sie schlagartig die Grenzen ihrer bisherigen akademischen Studien: „Ich bekehrte mich und wurde radikale Feministin.“⁴¹⁶ Das wirkte sich auch in ihrer weltweit-ökumenischen Arbeit aus, denn sie wurde Mitinitiatorin der Ökumenischen Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen“, in der das Engagement gegen Gewalt von Männern gegen Frauen einen Schwerpunkt bildete. Aber die indische Theologin erkannte auch die strukturellen Ursachen von Unrecht und Gewalt und formulierte Ende der 80er Jahre unter Bezug auf die Offenbarung des Johannes:

„Das Tier kontrolliert die Ressourcen unserer Erde, es verfügt über unser Land, unser Geld, unsere menschliche Arbeitskraft – selbst über das Denken der Menschen. Das Tier hat viele Gesichter.“⁴¹⁷

Der asiatische und speziell der indische Beitrag zur Globalisierungsdebatte ist sehr breit und differenziert. Dies wird exemplarisch in den theologischen Beiträgen von Felix Wilfred sichtbar. Er hat unmittelbar nach dem II. Vatikanischen Konzil Theologie und Philosophie in Rom studiert und dort promoviert. Der damalige Aufbruch in der Weltkirche prägt bis heute seine Theologie. Als Professor hat er sich über Indien hinaus einen Namen gemacht durch die Mitwirkung an zahlreichen Fachgremien und Kommissionen, vor allem aber durch eine große Zahl von Veröffentlichungen.⁴¹⁸ Felix Wilfred gelingt es, die Frage der Universalität und lokalen Verankerung der Kirche so zu durchdenken und zu vermitteln, dass sichtbar wird, warum die Kirche nicht nur als globale Bewegung in Konkurrenz zur neo-liberalen Globalisierung steht, sondern auch eine andere Qualität von Universalität in den öffentlichen Diskurs einbringt oder zumindest einbringen kann:

„Unsere kirchlichen und theologischen Überlegungen zur Universalität müssen sich im Rahmen dieses allgemeinen Problems bewegen, das die ganze Menschheit und ihre verschiedenen Kulturen und Völker berührt. Die asiatischen Kulturen haben die Universalität als einen anhaltenden Prozess der Transzendierung der Suche nach dem eigenen Selbst empfunden. Universalität ist eine Bewegung auf das andere zu, auf etwas, was unsere kleine Welt des Selbst übersteigt... das theologische Reden über die Ortskirche im Gegenüber zur universalen Kirche muss im asiatischen Kontext die kulturellen und kontextuellen Dimensionen mit einbeziehen. Eine genauere Betrachtung der biblischen Tradition wird zeigen, dass ihre Sicht der Universalität zentrifugal ist. In gleicher Weise entwirft der Bericht des Pfingstereignisses im Neuen Testament eine neue universalistische Menschheitsära, in der alle Kulturen, Nationen und Völker ihren eigenen Platz haben. Wir können uns nicht der Tatsache entziehen, dass die asiatische Erfahrung dieser genuin biblischen Vision einer zentrifugalen Universalität näherkommt.“⁴¹⁹

Dieses Verständnis von Universalität hat Konsequenzen für alle Bereiche kirchlichen Lebens, nicht zuletzt für die Evangelisation, wo es für Felix Wilfred wichtig ist, den Menschen genug Raum zu lassen, die Person und die Botschaft Jesu zu entdecken, vielleicht auf eine andere Weise, als sie von den bereits Bekehrten verstanden werden, aber gerade dadurch entsteht ein Reichtum an neuen Entdeckungen der Wahrheit des Evangeliums.⁴²⁰ Daraus folgt konsequenterweise auch ein anderes Verständnis vom Dialog mit den anderen Religionen, als bei fundamentalistischen christlichen Gruppen zu finden ist:

„Wenn wir die Heilige Schrift sorgfältig lesen, erkennen wir, wie tief die Universalität der Gnade Gottes, die alle Menschen umfasst, in der biblischen Botschaft verwurzelt ist. Dies übersteigt unsere menschlichen Vorstellungen, und wir haben keine klare Erkenntnis davon. Wir beginnen, uns zu fragen, ob Gott in seinem unerforschlichen Willen sich nicht vielleicht der religiösen Traditionen unserer Nachbarn, in denen wir so viele Manifestationen tiefster Spiritualität finden, als Mittel seiner Gnade bedient.“⁴²¹ Noch pointierter formuliert dies der indische Jesuit und Theologe Sebastian Painadath: „Ich glaube nicht, dass Gott es will, dass am Ende alle Menschen römisch-katholisch werden. Vielfalt ist Schönheit. Das erkennen wir an der Vielfalt der Natur und in den Kulturen. Auch die Vielfalt der Religionen ist etwas Schönes und gehört zum Heilsplan Gottes.“⁴²² Hier wird der ökumenische Gegenentwurf zu einer Globalisierung, die alle in einen großen einheitlichen Markt einbezieht, besonders deutlich und in den Rahmen der Schöpfungstheologie gestellt. Dass diese Position ein Stück weit von der offiziellen Lehrmeinung des Vatikan entfernt ist, macht exemplarisch deutlich, dass die Auseinandersetzung mit der vorherrschenden Globalisierung auch mit Konflikten in den Kirchen darüber verbunden ist, wie sie die weltweite Zusammenarbeit in den Kirchen, zwischen den Kirchen und mit den anderen Religionsgemeinschaften gestalten wollen. Sie sind also herausgefordert, ihr alternatives Modell der Globalisierung zu entwickeln und zu leben.

Für Felix Wilfred ist der Dialog mit Menschen anderen Glaubens ein Teil der eigenen geistlichen Reise. Die Fragen der Globalisierung und der globalen Verantwortung klingen an, wenn Felix Wilfred schreibt: „Darüber hinaus haben wir es heute mit gemeinsamen Aufgaben ungewohnter Ausmaße zu tun, die die Zukunft der ganzen Menschheit betreffen. Die Art unserer Beziehungen verändert sich in dem Maße, in dem viele der asiatischen Religionen sich selbst erneuern und sich angesichts der heutigen Herausforderungen an die Menschheitsfamilie neu verstehen.“⁴²³

Hier nun wird ein anderes Verständnis von Dialog sichtbar, das über einen akademischen Austausch hinausreicht, aber auch über ein alltägliches Nebeneinander und gelegentliches Miteinander von Menschen unterschiedlicher Glaubensüberzeugungen. Eine tiefe Spiritualität, die Gegenwart Gottes auch in den anderen Menschen und ihrem Glauben und die gemeinsamen Herausforderungen können die Grundlage für einen Dialog und eine Zusammenarbeit bilden, die aus einer neuen Universalität und einer gemeinsamen Sorge für diese Welt erwächst.

Jesu tiefe Menschlichkeit in seiner Solidarität mit den Armen ist für Felix Wilfred in Asien von zentraler Bedeutung: „Dieses menschliche Bild Jesu, verbunden mit seiner prophetischen Rolle, bedeutet eine Stärkung des asiati-

schen Engagements für die Würde und die Rechte des Menschen. Eine asiatische Theologie wird dann sinnvoll sein, wenn sie in der Lage ist, diesen Prozess zu begleiten, und wenn sie dabei von dem konkreten Engagement für die Erlösung der leidenden Menschheit ausgeht.“⁴²⁴

Afrika

Der afrikanische Kontinent hat den Anschluss an die dynamischen ökonomischen Prozesse der Welt verloren, in den letzten Jahrzehnten vielleicht nie gewonnen. Dafür gibt es viele Gründe, die auch in den afrikanischen Kirchen intensiv debattiert werden. Dabei gibt es bei den einen eine Tendenz, alle Verantwortung für die Misere den Kolonialmächten, den multinationalen Konzernen, Institutionen wie der Weltbank sowie den westlichen Regierungen zu geben.⁴²⁵ Diese Bewertung ist angesichts der negativen Rolle dieser Kräfte in Afrika nur zu verständlich, führt aber in eine Sackgasse. Manchmal werden dann in einer Trotzreaktion selbst Despoten wie Mugabe in Zimbabwe vor der ausländischen Kritik in Schutz genommen oder nur als Produkt fremder Mächte angesehen. Wenn die Ursachen für die afrikanische Krise nur bei den äußeren Mächten gesehen werden, verengt sich der eigene Handlungsspielraum darauf, diese Mächte anzugreifen und so auf deren verändertes Verhalten zu hoffen. Das Syndrom der Abhängigkeit bleibt so erhalten. Wegweisender ist der Versuch, die Rolle der einheimischen Eliten in die Betrachtung einzubeziehen und den komplexen Prozess der Interaktion dieser politischen und wirtschaftlichen Eliten mit den ausländischen Regierungen, Konzernen und Finanz- und Entwicklungsorganisationen zu durchschauen, um daraus Handlungskonzepte abzuleiten.

Die religiöse „Landschaft“ in Afrika ist außerordentlich vielfältig, und es wird zu Recht davon gesprochen, der religiöse Bereich sei einer der ganz wenigen in Afrika, die gegenwärtig einen Boom erleben.⁴²⁶ Vor allem das Christentum zerfällt in immer mehr Kirchen und kirchenähnliche Gruppen. Gab es Anfang des 20. Jahrhunderts neben der traditionsreichen äthiopisch-orthodoxen Kirchen vor allem die Kirchen und Gemeinden, die aus der Missionsarbeit der römisch-katholischen Kirche und der protestantischen Kirchen in Europa und Nordamerika hervorgegangen waren oder noch direkt von ihnen abhängig waren⁴²⁷, so bestehen Anfang des 21. Jahrhunderts zusätzlich viele Tausend „unabhängige“ Kirchen und Pfingstgemeinden⁴²⁸, die um Gläubige konkurrieren. Kirchenwachstum bedeutet unter diesen Bedingungen oft, Mitglieder an-

derer Kirchen für die eigene Kirche zu gewinnen. Vor allem die Pfingstgemeinden und andere von den „etablierten“ Kirchen unabhängige Kirchen und Gemeinden wachsen rasch, während viele der traditionsreichen Kirchen Mitglieder verlieren. Auch ausgesprochen fundamentalistische Gruppen finden viele Anhänger.⁴²⁹ So gibt es Gruppen, deren Führer reich sind, mit ihren Limousinen protzen und verkünden: „Unser Gott ist nicht arm!“⁴³⁰ Sie bieten also eine afrikanische Variante der Theologie des Reichtums, die in die Ära der Globalisierung zu passen scheint.⁴³¹

Die Kirchen konkurrieren also auf einem religiösen „Markt“ um Anhänger, und dies bedeutet auch um zahlungskräftige Mitglieder, die die Arbeit der Kirche finanziell tragen. Die Kirchen reagieren in ihrer Theologie und Praxis sehr unterschiedlich auf den Prozess, der unter dem Stichwort Globalisierung zusammengefasst wird und der in Afrika vor allem Verlierer kennt.

Ein wichtiger Impetus für neue theologische Ansätze in Afrika ist die Wahrnehmung des Elends, das in vielen ländlichen und städtischen Gebieten herrscht und die bei manchen zu Resignation führt. Diese Resignation hat auch Konsequenzen für den Glauben. Der katholische Befreiungstheologe Jean-Marc Ela hat dies in Gesprächen mit Kleinbauern vom Volk der Kirdi in seiner kamerunischen Heimat so erfahren: „Was mich am tiefsten getroffen hat, war, als die Leute wieder und wieder erklärten: ‚Früher hat Gott zu uns Menschen gesprochen. Und heute? Er schweigt. Er hat uns verlassen, jeden Tag verlässt er uns mehr. Er gibt uns dem Leiden preis, dem Hungertod ohne Ende, der Dürre, der Krankheit zum Tode, dem Sterben.‘ Sie litten am ‚Tod Gottes‘. – Wie kann man Menschen in solcher Not den Gott Jesu, den Gott des Lebens, glaubhaft verkünden?... Meine Arbeit mit den Kirdi brachte mich dazu, die Botschaft von Jesus Christus ‚mit neuen Augen‘ wiederzuentdecken: Das Evangelium zeigte sich mir als eine durchgängige Botschaft der Befreiung. Dies ist der Kern meiner Theologie, die geboren wurde in den Dörfern, nicht in den Bibliotheken und Universitäten.“⁴³²

Während viele junge Leute nach Wegen suchen, um möglichst rasch aus Afrika wegzukommen, wird theologisch darüber reflektiert, wie ein Aufbruch innerhalb Afrikas stattfinden kann. Verschiedene Kirchen verkünden, diese Welt sei ohnehin verloren, es komme deshalb ganz darauf an, auf die Wiederkunft des Herrn zu hoffen und selbst so zu leben, dass man auf einen Platz in seinem Reich hoffen könne. Jeder Krieg und jede Katastrophe scheinen die Überzeugung zu bestätigen, dass diese Welt wirklich nicht mehr zu retten ist. Die rasche Ausbreitung von AIDS gibt solchen Glaubensüberzeugungen neue Nahrung. Die Bitte im Vaterunser „Dein Reich komme“ wird für diese Kirchen und Gemeinden zu einer Bitte und Hoffnung, dass das Ende dieser Welt nahe herbeigekommen ist und das neue Jerusalem bald vor

unseren Augen erstrahlen wird. Solche theologischen Vorstellungen sind dazu angetan, das Engagement für Gerechtigkeit und Entwicklung eher in den Hintergrund treten zu lassen, scheint es in dieser sündigen Welt doch wenig ausrichten zu können und im Blick auf das kommende Reich Gottes keine große Bedeutung zu haben.

Weit verbreitet ist die Auffassung, erst einmal müssten sich die einzelnen Menschen ändern, dann würden die Strukturen des Unrechts schon beseitigt werden. Solche Thesen werden zum Beispiel auch von dem deutschen Pfingstprediger Reinhard Bonnke und seinen Anhängern vertreten.⁴³³ Bedenklich werden solche Ansätze nicht zuletzt dann, wenn sie anscheinend unpolitischer sind als die Auffassungen der sozial und politisch engagierten Christinnen und Christen, aber doch politisch wirken. Prediger wie Reinhard Bonnke arbeiten völlig unkritisch mit Präsidenten wie Daniel Arap Moi in Kenia eng zusammen, die von Menschenrechtsorganisationen und vielen Kirchen wegen undemokratischer Methoden und Menschenrechtsverletzungen schon häufig kritisiert worden sind. Die Hoffnung auf eine Veränderung der politischen und sozialen Verhältnisse als Konsequenz persönlicher Bekehrungen wird spätestens dann zur Illusion, wenn die Strukturen und Akteure des Unrechts und der Ungerechtigkeit nicht mehr analysiert und beim Namen genannt werden. Es kann deshalb nicht überraschen, dass in vielen dieser Kirchen keine kritische Auseinandersetzung mit der Globalisierung stattfindet.

Auf der anderen Seite darf nicht unterschätzt werden, welche auch die Gesellschaft verändernde Wirkung eine Bekehrung und ein persönliches Leben in der Nachfolge Jesu haben kann. In Lateinamerika haben zum Beispiel ein von vielen Pfingstkirchen und anderen unabhängigen Kirchen geforderter Verzicht auf den Konsum von Alkohol und Zigaretten und ein ehrliches Verhalten auch im Wirtschaftsleben einen durchaus spürbaren Effekt auf das Leben und ökonomische Verhalten von Familien. Auch darf nicht unterschätzt werden, welche verändernde Kraft davon ausgeht, dass die Gläubigen die Texte der Bibel lesen, die die Sündhaftigkeit der Reichen und Mächtigen anklagen und eine Befreiung verheißen. Nicht ohne Grund hat die Exodus-Geschichte eine so große Bedeutung in der afrikanischen Theologie und in Predigten. Jean-Marc Ela beschreibt das Lesen der Bibel mit einfachen Dorfbewohnern so: „Wenn ich mit Armen das Evangelium lese, dann tun wir das mit unseren afrikanischen Köpfen, Herzen, Augen und Ohren, nicht in der vorgefertigten Weise, wie die Kirche das manchmal praktiziert. Dabei entdecken wir, dass das Evangelium alle Situationen des Unrechts fundamental in die Kritik stellt. Jesus Christus ist dann tatsächlich ein Kirdi, einer der mitgeht, einer, der mit um Befreiung kämpft.“⁴³⁴

Auch in vielen evangelikalischen Kirchen und ihrer Theologie hat es ange-

sichts der Not in Afrika und der krassen sozialen und ökonomischen Unterschiede auf nationaler und internationaler Ebene ein Umdenken gegeben. Wichtig waren dafür auch die Erfahrungen evangelikaler Christinnen und Christen in Südafrika in der Zeit der Apartheid. Ein international sichtbares Zeichen für dieses Umdenken war ein Referat des südafrikanischen Theologen Caesar Molebatsi beim II. Lausanner Congress für Weltevangelisation in Manila im Jahre 1989, das den programmatischen Titel „Schalom für die Unterdrückten“ hatte.⁴³⁵ Heute bildet das „Akrofi-Christaller Memorial Centre for Mission Research and Applied Theology“ in Ghana unter seinem Leiter Kwame Bediako⁴³⁶ ein Zentrum evangelikalen theologischen Denkens, das auf ein evangelistisches und zugleich soziales Engagement abzielt. Detlef Kapteina hat in einer Dissertation die Entwicklung der evangelikalen Theologie in Afrika analysiert und dabei auch die Gründe für die sozialpolitische Öffnung herausgearbeitet. Einen Grund sieht er in den gewaltigen Nöten Afrikas, einen weiteren in einem ganzheitlichen Missionsverständnis und einen dritten in dem Erbe der evangelikalen Missionen mit Krankenhäusern, Schulen und landwirtschaftlichen Projekten. Für die Evangelikalen in Afrika gehe es um das „ganze Evangelium“.⁴³⁷ Solche Positionen werden selbstbewusst in die weltweite evangelikale Bewegung eingebracht und fließen dort zusammen mit Stimmen aus Asien und Lateinamerika. Globale Kommunikationsmöglichkeiten und die Folgen der wirtschaftlichen Globalisierung führen zur Möglichkeit und zur Notwendigkeit, aus einem evangelikalen Glauben heraus die afrikanische Position in sozialpolitischen Fragen auf weltweiter Ebene ins Gespräch zu bringen.⁴³⁸

In vielen afrikanischen Kirchen wächst angesichts wachsender wirtschaftlicher und sozialer Probleme und der Desillusionierung über das, was als „Entwicklung“ propagiert worden ist⁴³⁹, das Interesse, sich mit so weltlichen Themen wie Strukturanpassungsmaßnahmen oder der Liberalisierung des Strommarktes zu beschäftigen. Dies spiegelt sich in vielen Erklärungen afrikanischer Kirchen, Kirchenführer und kirchlicher Zusammenschlüsse wider. Die Kritik an den bestehenden Verhältnissen gewinnt oft dadurch eine Radikalität, dass die biblische Verheißung der realen Misere gegenübergestellt wird.

In den letzten Jahren ist daraus auch eine wachsende und breite Kritik an der vorherrschenden Globalisierung entstanden⁴⁴⁰, die der zimbabwische Theologe Sebastian Bakare in einer ÖRK-Veröffentlichung so auf den Punkt bringt: „Politische Ideologien und wirtschaftliche Mächte sind heute die Hauptakteure auf dem Markt. Die Zusammenarbeit zwischen der reichen Minderheit des Nordens und der selbstherrlichen Minderheit des Südens macht den Marktplatz zu einem Schlachtfeld, auf dem die arme Mehrheit des Südens – und die wachsende Minderheit der Armen des Nordens – von den Reichen und Mächtigen misshandelt werden.“⁴⁴¹

Diese Gegenüberstellung von Arm und Reich ist so eindeutig, wie sie von Jesus vorgenommen wurde. Sie macht deutlich, dass die „Verlierer“ des Globalisierungsprozesses radikaler formulieren als die abwägenden Beobachter oder die Verfechter dieses Prozesses. Aber in welchem Maße werden solche kritischen Stimmen aus Afrika hierzulande wahrgenommen? Und welche Reaktionen gibt es auf Aussagen von Sebastian Bakare wie dieser: „Das Teilen von Ressourcen – auch finanzieller Art – ist nicht ein möglicher, sondern ein unumgänglicher Bestandteil der ökumenischen Vision“^{442?}

Der Aufbruch der afrikanischen Frauen

„Wir sind wichtig in der Mission, im Auftrag, den die Kirche für die Welt hat. Kein Vogel kann nur mit einem Flügel fliegen, das gilt auch für die Kirchen. Sie brauchen zwei Flügel – und wir müssen diesen zweiten Flügel entwickeln.“⁴⁴³ Der zweite Flügel, das sind für die Theologin Mercy Amba Oduyoye die Frauen, die für die kirchliche Gemeinschaft und die Theologie in Afrika unverzichtbar sind.

Wenn von der Hoffnung für die afrikanischen Gesellschaften und Kirchen gesprochen wird, dann kommt oft rasch die Rede auf Afrikas Frauen. Das ist keine bloße Rhetorik, sondern beruht auf der Beobachtung, dass es überall in Afrika die Frauen sind, die nicht nur die Hauptlast der ökonomischen Krise tragen⁴⁴⁴, sondern die auch die wegweisenden Initiativen für eine Veränderung des wirtschaftlichen und sozialen Lebens ergreifen, wenn man sie lässt. Die Hoffnung auf eine „Renaissance“ in Afrika, wie sie zuerst in Südafrika formuliert wurde, ist vor allem die Hoffnung darauf, dass die Frauen mit ihren Aktivitäten zum Wohlergehen der Familien und Gesellschaften entscheidend beitragen. Demgegenüber ist das afrikanische Patriarchat ein Haupthindernis für alles, was als umfassende menschliche Entwicklung bezeichnet werden kann.⁴⁴⁵ Die Abrechnung von Axelle Kabou⁴⁴⁶ mit den afrikanischen Eliten und dem Patriarchat mag vielen – vor allem Männern – zu radikal sein, aber sie hat zweifellos Recht mit vielem, was sie an den patriarchalen Strukturen in Afrika kritisiert. Gerade an der Genderfrage zeigt sich, wie wichtig es für die Gesellschaften in Afrika – und nicht nur dort! – ist, die je eigene Kultur kritisch darauf zu befragen, inwieweit sie dazu beiträgt, Menschen zu ihrer vollen Identität zu befreien oder sie im Gegenteil unterdrückt. Die Bibel bietet eine entscheidende Orientierung in diesem Prozess. Abebech Sambo, Beauftragte für Frauenarbeit der Zentralsynode der Äthiopischen Evangelischen Kirche Mekane Yesus, hob 1997 in einer Bibelarbeit hervor, wie wichtig es für arme Frauen, Witwen und Ausgestoßene ist zu entdecken, dass alle Menschen Ebenbilder Gottes sind: „Unser Gott ist ein befreiender Gott. Ein Gott, der uns – Männer

wie Frauen – befreien will aus allen Banden von Ungerechtigkeit und Unterdrückung, die uns gefangen halten, damit wir Seine Menschen in der Welt sein können. Darum müssen wir Jesus als unser Vorbild betrachten und für das Kommen des Reiches Gottes beten.“⁴⁴⁷

Der gemeinsame Befreiungsprozess von patriarchalen kulturellen Vorstellungen mit Hilfe eines befreienden Verständnisses des Evangeliums wird dadurch erschwert, dass gerade in Regionen, die sich der massiven kulturellen Invasion aus anderen, wirtschaftlich reicheren Teilen der Welt ausgesetzt sehen, die Tendenz stark ist, die eigene Kultur um jeden Preis zu verteidigen und in der bisherigen Form zu bewahren. Der Austausch und die gegenseitige Bereicherung von Kulturen, so lehrt die Erfahrung in Afrika, findet gerade dann nicht statt, wenn Menschen ihre Kultur durch den Ansturm fremder Kulturen bedroht sehen. Dieses Beharren auf dem Althergebrachten in einer längst veränderten Gesellschaft verhindert oft auch, dass entscheidende Schritte zur Fortentwicklung vieler Kulturen in Richtung auf eine Gleichberechtigung von Frauen und Männer unternommen werden. Die angebliche befreiende Wirkung der kulturellen „Liberalisierung“ auf der Welt erweist sich so als gravierendes Hindernis für die Emanzipation afrikanischer Frauen.

Das Fatale ist, dass sich Afrika in diesen Strukturen nicht vom Würgegriff ausländischer politischer und wirtschaftlicher Mächte befreien und eine eigenständige Entwicklung beginnen kann, weil mächtige Männer aus eigenennützigen Gründen ein Bündnis mit dem eingehen, was auch in den afrikanischen Kirchen als Neokolonialismus bezeichnet wird, und weil sie ihre Länder in solche wirtschaftliche und soziale Katastrophe führen, dass sie einerseits auf Hilfe von außen angewiesen sind und andererseits ausländischen Mächten schutzlos ausgeliefert sind.⁴⁴⁸

Der Aufbruch der Frauen in Afrika ist deshalb in der Tat das wichtigste Hoffnungszeichen angesichts eines weit verbreiteten Pessimismus. Ähnliches gilt auch für die Kirchen. Dass endlich in vielen protestantischen Kirchen Frauen zu Pastorinnen ordiniert werden, ist ein Hoffnungszeichen⁴⁴⁹, wobei anzumerken ist, dass in einer ganzen Reihe von unabhängigen afrikanischen Kirchen schon seit Jahrzehnten Frauen leitende Positionen einnehmen und nicht selten an der Spitze ihrer Kirche stehen. Dass in den letzten Jahren immer mehr Frauen Theologie studieren, hat es begünstigt, dass inzwischen eine breite Frauentheologie entstanden ist und dass immer mehr Frauen sich theologisch mit den sozialen Problemen ihrer Gesellschaften und dem Globalisierungsprozess auseinander setzen.⁴⁵⁰ Für den theologischen Austausch von Frauen in Afrika sind der 1989 gegründete „Circle of Concerned African Women Theologians“ und die „Ecumenical Association of Third World Theologians“ von besonderer Bedeutung. Es geht diesen Verei-

nigungen nicht zuletzt darum, die biblische Botschaft in Beziehung zu setzen zur sozialen Realität in Afrika, und diese Realität wird immer stärker mit einem Stichwort beschrieben: Globalisierung.

Musimbi Kanyoro, kenianische Generalsekretärin des weltweiten YWCA und bekannte Theologin, hat sich mit der Globalisierung beschäftigt, um sie aus der Perspektive afrikanischer Frauen kritisch zu bewerten und daraus Konsequenzen für die theologische Reflexion und das kirchliche Handeln abzuleiten. Eine ihrer Kernthesen lautet: „Die Globalisierung erhöht das Tempo der wirtschaftlichen Polarisierung; sie führt zur Integration der Märkte auf globaler Ebene, aber schafft einen Ausschluss und eine Fragmentierung auf lokaler Ebene.“⁴⁵¹ Die ersten Opfer der Globalisierung seien Frauen und Kinder, weil sie die verwundbarsten Gruppen sind und deshalb vor allem die Folgen einer Destabilisierung der Gesellschaften tragen müssen: „Globalisierung hat eine neue Form der Sklaverei geschaffen. Die Menschen werden nicht mehr in Schiffen ins Ausland gebracht, sondern sie werden in ihren eigenen Ländern versklavt. Wenn man zum Beispiel durch Sambia reist, sieht man am Straßenrand Frauen mit Kindern auf dem Rücken, die Steine zerkleinern, um sich ein paar Kwachas zu verdienen. Und was sie für diese Arbeit bekommen, reicht nicht einmal aus, um etwas Medizin für ihr Kind zu kaufen, das durch den Staub der Steine eine Atemwegserkrankung bekommen hat und das unter Durchfall leidet.“⁴⁵²

Es sind solche Erfahrungen, die Theologinnen wie Musimbi Kanyoro zu entschiedenen Gegnerinnen des vorherrschenden Globalisierungsprozesses machen, den sie deutlich von einem Prozess der Globalisierung der Solidarität der Frauen unterscheidet. Sie betont im Blick auf den globalen Markt, dass viele Millionen Menschen kein Geld und keine Möglichkeiten haben, an diesem Markt zu partizipieren. Ihr Schluss: „Globalisierung ist ganz eindeutig unmoralisch.“⁴⁵³ Menschen, die sich an der Lehre Christi orientieren, müssten deshalb den Opfern helfen und zugleich an der Beseitigung der grundlegenden Ursachen ihrer Situation mitwirken.

Es gibt zahlreiche Berichte und Studien, die die Kritik der kenianischen Theologin belegen. Für die Opfer, und das sind nicht nur in Afrika vor allem Frauen, ist es kein Trost, dass es auch Gewinner der Globalisierung gibt, und wenn man den Frauen am Straßenrand in Sambia sagen würde, dass sie in Bälde auch zu den Gewinnerinnen dieses globalen Prozesses gehören würden, müsste man mit Unglauben und der Frage rechnen, wie dies denn wohl geschehen könnte – und wann.

Die Globalisierung ist aus der Sicht einer großen Zahl afrikanischer Theologinnen ein System, bei dem viele Millionen ohnehin armer Frauen in Afri-

ka noch mehr verlieren, und das prägt auch ihre Theologie. Für Musimbi Kanyoro gründet die Verheißung des Jubeljahres darauf, dass die ganze Schöpfung Gott gehört. Deshalb sei der erste Schritt, die Souveränität Gottes über die Welt anzuerkennen und das würde dann zu einem veränderten Verhalten der Menschen führen. Große Hoffnungen setzt die kenianische Theologin in die Frauen: „Das vorherrschende Verständnis von der Welt berücksichtigt nicht den großen Beitrag, den Frauen mit ihrer Weisheit und ihrer Energie in Weltfragen leisten können. In vielen Ländern kämpfen Frauen darum, alternative Strategien im Blick auf die vielen Krisen, mit denen wir konfrontiert sind, ins Gespräch zu bringen. Besonders in den letzten drei Jahrzehnten haben Frauen in Friedensbewegungen immer wieder ihre Vision von einer Welt vorgestellt, in der wir dem Frieden eine Chance geben könnten... Frauen bringen alternative Vorstellungen darüber ein, wie diese Welt organisiert werden kann.“⁴⁵⁴

Aus dieser Position heraus kritisiert Musimbi Kanyoro die politischen Führungen und Eliten in Afrika, sie stellt aber auch Forderungen an den Norden: „Es reicht nicht aus, uns Afrikanerinnen und Afrikaner zu belehren über unser politisches Missmanagement – das ich nicht leugne. Die Menschen im Norden müssen sich zunächst und vor allem damit auseinandersetzen, wie ihre Regierungen Entscheidungen treffen, und uns damit vertraut machen, wie diese Entscheidungen die Menschen in der Dritten Welt treffen. Es ist viel zu wenig bekannt, wie Banken, Unternehmen, Regierungen und Einzelpersonen von der Armut und der Ent-Entwicklung in Afrika und in der Dritten Welt insgesamt profitiert haben.“⁴⁵⁵ Es sei zu begrüßen, dass einzelne Kirchen im Norden sich mit der Verantwortung ihrer Länder für Armut und Unrecht im Süden befassen, aber wann entstehe ein solches Bewusstsein in den Gesellschaften des Nordens? Notwendig sei eine stärkere Unterstützung der Kampagnen für einen Schuldenerlass und für ein anderes Konsumverhalten im Norden. Auch müsse es zu einem Dialog zwischen den Kirchen im Norden und im Süden kommen, in dem solche Fragen offen diskutiert werden können.⁴⁵⁶

Die Frage des Schuldenerlasses ist für Musa W. Dube Shomanah, Dozentin in der Abteilung für religiöse Studien an der Universität von Botswana, nicht zu trennen von den Grundlagen unseres Glaubens. Wenn im Vaterunser für die Vergebung unserer Schuld, wie wir unseren Schuldigern vergeben, gebetet wird, dann hat das heute wie in biblischen Zeiten Konsequenzen für das ökonomische Leben: „Das Gebet für die Vergebung der Schulden war ganz eindeutig eine Stellungnahme zu den Wirtschaftsstrukturen in Palästina in der Zeit des Römischen Imperiums.“⁴⁵⁷ Heute gilt: „Im Vaterunser für eine Vergebung der Schulden zu bitten, wie wir unseren Schuldnern vergeben, ist ein Aufruf zu einer wirtschaftlichen Umstrukturierung – einer Umstrukturierung, die die Unterdrückten aus Strukturen der Ausbeutung befreit und die

diejenigen in Machtpositionen dazu auffordert, ihre ungerechten Wirtschaftsstrategien aufzugeben.“⁴⁵⁸

Ganz in der Tradition biblischer Prophetinnen und Propheten wird hier der Schuldenerlass nicht als Gnadenakt der Reichen verstanden, so wie es früher manche Herrscher taten und heutige Politiker tun, sondern als göttlicher Auftrag, bei dem es um Glauben und Nichtglauben geht. Wer das Vaterunser betet, kann nicht seine Gläubiger in Schulden und Elend belassen, lautet die Botschaft afrikanischer Christinnen wie Musa W. Dube Shomanah. Aber ihr Verständnis des Vaterunsers reicht darüber hinaus. Es geht nicht nur um einen einmaligen Schuldenerlass, wie ihn inzwischen einige westliche Staaten und internationale Finanzinstitutionen gewähren, sondern es geht um neue wirtschaftliche Strukturen, die der Ausbeutung ein Ende setzen. Sicher nicht zufällig lässt die Autorin einen Bezug zu den Strukturanpassungsmaßnahmen anklingen, die von den armen Ländern gefordert werden. Sie hingegen setzt sich ein für eine Strukturanpassung, die von den Reichen gefordert ist, damit ausbeuterische Verhältnisse beendet werden. Das Hören auf die biblische Verheißung für die Armen und die Schuldner einerseits und das Wissen um die Realität von Elend und Ausbeutung andererseits macht afrikanische Theologinnen zu scharfen Kritikerinnen des Status quo.

Das hat Konsequenzen für die Mission der Kirchen. Dazu Musa W. Dube Shomanah: „Im Kontext der Globalisierung muss sich die christliche Mission deshalb damit beschäftigen, die menschlichen Gesichter hinter den gigantischen multinationalen Unternehmen und Finanzinstitutionen zu erkennen, die Gottes Schöpfung ein weiteres Mal kolonisieren. Es muss ein Anliegen der christlichen Mission sein, die Konzepte dieser Menschen zu verstehen und auf dieser Grundlage wohlüberlegte Wege zu suchen, um einer nationalen und internationalen Wirtschaftspolitik entgegenzutreten, die Gottes Schöpfung die Freiheit nimmt.“⁴⁵⁹

Themen afrikanischer Theologie

„Nur ein Narr oder ein Blinder würde noch etwas entdecken, was Anlass zur Hoffnung in Afrika sein könnte.“ So begann Walter M. Makhulu 1997 einen Aufsatz über die Frage der Hoffnung in Afrika.⁴⁶⁰ Er zählt dann viele Probleme des Kontinents auf, die zu Hoffnungslosigkeit veranlassen könnten, sieht aber trotz des Eingangssatzes dann doch noch Hoffnung für Afrika. Sie kommt von einzelnen positiven Entwicklungen wie dem Sturz von Diktatoren in verschiedenen afrikanischen Ländern, vor allem aber auf die biblische Verheißung. Makhulu zitiert hierfür Römer 8,24-25: „Denn wir sind

zwar gerettet, aber auf Hoffnung. Die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung, denn wie kann man auf das hoffen, was man sieht. Wenn wir aber auf das hoffen, was wir nicht sehen, so warten wir darauf in Geduld.“

Für Bischof Makhulu ist dieses Hoffen keinesfalls ein Anlass zum Fatalismus, sondern Grund zum Engagement für die Veränderung der Verhältnisse. Er schreibt: „Der Akt des Hoffens selbst ist ein Akt des Widerstandes. Es ist eine Bekräftigung der Werte des Reiches Gottes und der Überzeugung, dass die Erde des Herrn ist.“⁴⁶¹

Dass viele Afrikanerinnen und Afrikaner trotz aller deprimierenden Erfahrungen der letzten Jahrzehnte die Hoffnung auf ein anderes, ein besseres Leben nicht aufgegeben haben, ist erstaunlich und für sich genommen eines der stärksten Argumente dafür, dass Afrika kein „hoffnungsloser Fall“ ist. Dazu noch einmal Musimbi Kanyoro: „Das größte Erbe Afrikas ist die Hoffnung. Wir sind ein Kontinent der Geduld und der Entschlossenheit, wir sind Menschen, die eine Spiritualität des Nicht-Aufgebens hegen und pflegen. Diese Spiritualität kommt am besten darin zum Ausdruck, wie wir die Bibel lesen; wir eignen uns die Worte der Bibel an und nehmen an, dass wir die Zuhörerschaft sind, die angesprochen werden soll... Die Wirklichkeit der christlichen Gemeinschaften in Afrika beruht in sehr starkem Maße auf der Interaktion von biblischem Text und unserer kulturellen Lebenserfahrung. Unser kulturelles Erbe ist in der Tat die Grundlage für unser gemeinsames Verständnis davon, wer wir sind und was dies bedeutet.“⁴⁶²

Wenn es um die Bewahrung und Festigung des Zusammenlebens in der Gemeinschaft geht, sehen afrikanische Christinnen und Christen sich ganz in der Tradition der Bibel. Das prägt auch die afrikanische Theologie⁴⁶³, und diese Gemeinschaft schließt nicht nur die Lebenden ein, sondern auch die Verstorbenen und die zukünftigen Generationen sowie die ganze Schöpfung. Daraus erwächst ein kritisches Potential gegenüber der vorherrschenden Globalisierung, wie der kenianische Theologe Samuel Kobia herausstellt: „Die Ganzheit und Fülle des menschlichen Lebens und der übrigen Schöpfung ist eine Vision, die alle und alles mit einzubeziehen verspricht; und als solche ist sie eine Infragestellung des Prozesses der Globalisierung, der dazu neigt, Ausgrenzung und Fragmentierung zu fördern. Es ist eine Vision, die sich die afrikanische Sicht zu eigen macht, nach der der Wert der einzelnen Menschen nicht an ihrer Konsumfähigkeit gemessen wird, sondern an der Qualität ihrer Beziehungen untereinander und zu ihren Mitmenschen. Darum kann jeder vertrauensvoll sagen: ‚Ich bin, weil wir sind. Und da wir sind, bin auch ich.‘ Das bedeutet, dass Fülle des Lebens nicht nur Sicherheit für eine kleine Minderheit, sondern für alle verspricht, ebenso wie die ganze Herde genug Futter auf Gottes Weideland findet.“⁴⁶⁴

Ein weiteres zentrales Thema kirchlichen Handelns und theologischen Nachdenkens in Afrika ist Versöhnung. Dazu haben die Initiativen beigetragen, in Südafrika nach dem Ende der Apartheid zu einem Ende der Konfrontation von Schwarz und Weiß zu kommen. Die Wahrheits- und Versöhnungskommission, die sich um diese Aufgabe bemühte, wurde von dem Erzbischof und Friedensnobelpreisträger Desmond Tutu geleitet. Er war bestrebt, Opfern und Tätern die Möglichkeit zu geben, in der Öffentlichkeit ihre Geschichte zu erzählen und die Täter zu Worten der Reue zu ermutigen. Manche der Opfer waren auch bereit, den Tätern zu verzeihen. Desmond Tutu schreibt über den Prozess der Versöhnung: „Das Geständnis des Übeltäters und die Vergebung des Opfers bedeuten nicht das Ende des Prozesses. Meistens hat das Übel das Opfer auf sehr greifbare, materielle Weise verletzt. Die Apartheid versorgte die Weißen mit enormen Vorteilen und Privilegien und ließ die Opfer beraubt und ausgebeutet zurück... Geständnis, Vergebung und Wiedergutmachung, wo auch immer machbar, stellen eine Einheit dar.“⁴⁶⁵ In der Praxis stellt sich dieser Versöhnungsprozess als schwierig dar und hat auch Kritik gefunden.⁴⁶⁶ Aber er ist doch ein Beispiel dafür, wie die Einsicht aus dem Glauben, dass nur Versöhnung den Weg in eine friedliche Zukunft öffnet, in praktisches Handeln umgesetzt wird. Diese theologische Debatte zur Versöhnung wird inzwischen verstärkt auch in anderen afrikanischen Ländern geführt, und zwar vor allem in Konfliktregionen wie dem Sudan.⁴⁶⁷ Zu wenig wird bisher theologisch darüber reflektiert, wie eine Versöhnung zwischen Staaten und vor allem zwischen dem Norden und dem Süden der Welt ins Leben gerufen werden kann. Angesichts der Ausbeutung und Unterdrückung der letzten Jahrhunderte und der Gegenwart ist aber eine globale Gemeinschaft nicht möglich, wenn keine Versöhnung zwischen Tätern und Opfern erreicht wird. Die Erfahrungen der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission und anderer Versöhnungsinitiativen in Afrika können für diesen Prozess nutzbar gemacht werden, beginnend mit der Einsicht, dass die Kraft Gottes von zentraler Bedeutung ist, damit Versöhnung gelingt.⁴⁶⁸

Eine wichtige Voraussetzung für die Überwindung der wirtschaftlichen Misere Afrikas ist die Beseitigung der oft gewaltsam ausgetragenen Konflikte, wobei das Dilemma darin besteht, dass diese Konflikte gerade deshalb eskalieren, weil Armut und Verzweiflung so groß sind. Es sind auch in dieser Hinsicht vor allem die Frauen, in die Hoffnung gesetzt werden kann. Sarah Namusoke, Theologin und Mitglied des ugandischen Parlaments, hat dazu ausgeführt: „Vielleicht besteht der größte und herausforderndste Beitrag der afrikanischen Frauen zu Gottes Mission der Gerechtigkeit und Würde in ihrer Rolle in Konfliktsituationen... Männer zeigen oft keine Bereitschaft, Verantwortung für das Leben der Menschen zu übernehmen, die von ihnen abhängig sind. Aber Frauen haben dieses Gefühl der Verantwortung, und ebenso eine Achtung vor menschlicher Würde und für Entwicklung und Pa-

triotismus. Die Rolle der Frauen in afrikanischen Gemeinschaften – vor allem die Sorge für Kinder, Kranke und Alte – erfordert, dass sie Interesse an anderen entwickeln. Von der Kindheit an werden Frauen dazu erzogen, geduldig und tolerant zu sein, und beides ist für die Lösung von Konflikten von entscheidender Bedeutung.⁴⁶⁹ So tragen Frauen ganz entscheidend auch zum Erfolg kirchlicher Programme zur Konfliktlösung bei.

Der Erlass von Schulden, das Gnadenjahr, wird als Schritt auf dem Weg zur Versöhnung verstanden. Dazu schreibt Sebastian Bakare: „Ein wichtiges Merkmal dieses Gnadenjahrs ist der Geist der Versöhnung. Das Erlassjahr sollte Gelegenheit geben, zerbrochene zwischenmenschliche Beziehungen und die Beziehung zu Gott wiederherzustellen, die messianische Hoffnung miteinander zu teilen und die Trauernden zu trösten (vgl. Jes 40). Außerdem ging es darum, sich erneut den Bedürfnissen der Armen und jener zuzuwenden, die bei ungerechten Abmachungen – z.B. den Gesetzen, die Schuldner ihres Landes und damit ihrer Lebensgrundlage beraubten und sie folglich zu Sklaven machten – auf der Verliererseite standen. Das Erlassjahr war ferner eine Zeit der Versöhnung. Täter und Opfer wurden aufgefordert, Buße zu tun und zu vergeben, einander als Gleiche zu behandeln und einander Gelegenheit zum Neuanfang zu geben.“⁴⁷⁰

Wie weit sind die gegenwärtigen Verhandlungen über einen Schuldenerlass von einem solchen Verständnis und Geist des biblischen Erlassjahres entfernt! In diesen Verhandlungen ist nur in einem sehr oberflächlichen Sinne von „Partnern“ die Rede, die sich aber nicht als Gleiche begegnen, und bei dem es einseitig um einen Neuanfang der armen Länder geht, dass die reichen Länder einen Neuanfang benötigen könnten, ist kein Thema der Verhandlungen. Deutlich ist auch, dass die ökonomische Globalisierung auch auf diesem Gebiet die Tendenz verstärkt hat, das Leben auf wirtschaftliche Interaktionen zu reduzieren. Von zwischenmenschlichen Beziehungen ist bei der Entschuldung selten die Rede, wenn es konkreter wird, und die Beziehungen zu Gott kommen ohnehin nur noch selten vor. Christinnen und Christen in Afrika haben ein umfassenderes Verständnis vom Erlassjahr, und von diesem Verständnis können wir viel lernen, wenn wir eine wirkliche ökumenische Gemeinschaft anstreben. Es geht um eine andere Globalisierung. Sebastian Bakare: „Das Erlassjahr ist ein eschatologischer Vorgeschmack eines himmlischen Lebens, in dem Frieden, Gerechtigkeit, Gleichberechtigung und Liebe herrschen, also alles, was das Leben sinnvoll und lebenswert macht.“⁴⁷¹

Vor allem im Umfeld der Allafrikanischen Kirchenkonferenz entstand in den letzten Jahren eine „Theologie des Wiederaufbaus“ (theology of reconstruction). Der tansanische Theologe Wilson B. Niwagila hat diese Theologie so begründet und beschrieben: „Die sozialen und ökonomischen Unge-

rechtigkeiten innerhalb und außerhalb haben viele Afrikaner in den Zustand der Verwirrung (Konfusion) gebracht. Sie stehen einem großen Widerspruch gegenüber zwischen afrikanischen spirituellen Werten und dem materialistischen Geist, der die Welt heute beherrscht. Dieser Antagonismus ist der eigentliche Grund unserer Krise, sowohl für den Einzelnen und die Familien, als auch für die christlichen Gemeinschaften und für die gesamte afrikanische Gesellschaft. Deshalb ist das beste theologische Wort, um die neue Situation in Afrika und dem Rest der Welt zu beschreiben, Wiederaufbau... Theologie des Wiederaufbaus berührt alle Gebiete des Lebens. Sie erkennt die ursprünglichen Grundlagen (Fundamente). Sie erkennt alle Gebiete der Theologie und will mit ihnen zusammenarbeiten, um Christus bekannt zu machen. Sie ermutigt zum Lesen der Bibel, um neue Metaphern (Bilder) zu finden. Sie äußert sich zum politischen, sozialen, ökonomischen und religiösen Wiederaufbau. Sie fordert Theologen – sowohl im Lehramt wie im Gemeindedienst – heraus, immer neue Metaphern in der Bibel und neue relevante Wege zu finden, die den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts gewachsen sind.⁴⁷²

Theologische Debatte in der ökumenischen Bewegung

Da viele lokale und nationale Probleme eine globale Dimension haben, ist es von großer Bedeutung, ob es gelingt, ökumenische Netze zu festigen, die ein gemeinsames Engagement von Christinnen und Christen ermöglichen. In den letzten Jahrzehnten ist die Hoffnung geschwunden, dass es in absehbarer Zukunft die eine, institutionell vereinte Kirche geben wird, ja, es gibt zunehmend Zweifel, ob dies das Ziel sein kann oder ob der geistliche Reichtum der Kirchen nicht gerade in der Vielfalt zum Ausdruck kommt. Um so wichtiger ist es, die vorhandenen und neu entstehenden ökumenischen Formen der länderübergreifenden Zusammenarbeit zu fördern und in Beziehung zueinander zu bringen.

Deshalb müssen weltweite und regionale ökumenische Strukturen gefördert werden, zum Beispiel regionale Kirchenkonferenzen, internationale Vereinigungen von Theologinnen und Theologen (wie die *Ecumenical Association of Third World Theologians* - EATWOT⁴⁷³) ökumenische Fachverbände, konfessionelle Weltbünde und der Ökumenische Rat der Kirchen.⁴⁷⁴

Ebenso gilt es, die evangelisch-katholische Zusammenarbeit gerade in wirtschaftlichen und sozialen Fragen zu stärken. Auf vielen ökumenischen Konferenzen ist die Frage der Globalisierung ein Thema, aber viel wird davon abhängen, ob die kirchlichen Versammlungen über eine Analyse der Probleme hinauskommen und Wege aufzeigen, wie die weltweite Gemeinschaft der Christen als „Welt“-Kirche Verantwortung wahrnehmen und Alternativen zur bestehenden Globalisierung entwickeln und gemeinsam mit Menschen anderen Glaubens verwirklichen kann.

Ob die Kirche einer der Partner auf dem Weg zu einer anderen Wirtschaftsweise und einer neuen Form der Weltgemeinschaft sein wird, muss sich noch zeigen. Sie wird zum schmückenden Beiwerk einer globalen Wirtschaft und zu einem von diversen Anbietern des religiösen Marktes, wenn es nicht gelingt, die befreiende Botschaft des Evangeliums zu einem Bindeglied zwischen Menschen aller Kulturen zu machen, die durch ein gemeinsames Engagement für die eine Welt die Kirche in der Welt lebendig werden lassen.

In diesem Abschnitt soll in aller Kürze dargestellt werden, wie ökumenische Zusammenschlüsse die Frage der Globalisierung diskutieren, wobei nur

ein kleiner Einblick in die inzwischen sehr breite Diskussion gegeben werden kann. Dabei ist zu beachten, dass diese Zusammenschlüsse davon leben, dass Ökumene nicht nur zwischen Kirchenämtern stattfindet, sondern auch in den Gemeinden und Gruppen. Je besser es gelingt, die Basis in die weltweite ökumenische Bewegung einzubeziehen, desto lebendiger und relevanter wird sie. Zusammenschlüsse wie „Kairos Europa“ tragen wesentlich dazu bei, dass ökumenische Themen in den Kirchen diskutiert werden und dass Anliegen der Basis auf den internationalen ökumenischen Konferenzen zur Sprache kommen, nicht zuletzt Fragen von Gerechtigkeit und Globalisierung.⁴⁷⁵

Einbezogen in diese kurze Übersicht wird die weltweite evangelikale Bewegung, die sich zwar nicht im engeren Sinne als Teil der ökumenischen Bewegung versteht, die aber ebenfalls viele Themen und manche Positionen diskutiert, die früher die alleinige Domäne von Zusammenschlüssen wie dem Ökumenischen Rat der Kirchen waren. Wünschenswert wäre es gewesen, zum Beispiel auch die Diskussion in der anglikanischen Weltgemeinschaft zu berücksichtigen⁴⁷⁶, aber das hätte den Rahmen dieser Studie gesprengt.

Ökumenischer Rat der Kirchen

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK), in dem mehr als 340 Kirchen in aller Welt zusammenarbeiten, hat sich in den letzten Jahrzehnten in wachsendem Maße mit dem christlichen Engagement in Wirtschaftsfragen beschäftigt. Erste Höhepunkte waren die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 in Genf und die Vollversammlung 1968 in Uppsala. Auch die gemeinsamen Studienprozesse mit der römisch-katholischen Kirche im Rahmen von SODEPAX und die Initiativen des CCPD-Netzwerkes wären hier zu erwähnen⁴⁷⁷. Dabei wurde immer stärker eine enge Verbindung von Fragen der Ökonomie und der Theologie hergestellt. Deutlich wurde dies bei der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, als die Option Gottes für die Armen ins Zentrum gestellt wurde.⁴⁷⁸ Das Wort Globalisierung kam in den Berichten von Melbourne noch nicht vor, aber doch Wirtschaftsstrukturen, die später unter dem Stichwort Globalisierung gekennzeichnet worden sind: „Armut, Ungerechtigkeit und Unterdrückung werden nicht freiwillig ihren Griff um das Leben der Armen lockern. Deshalb müssen wir aktiv in den Kampf gegen diese Mächte eintreten, die die gegenwärtige Situation schaffen und aufrechterhalten. Das umfasst internationale Konzerne, Regierungen und die Kirchen selbst und ihre Missionsgesellschaften, wo sie sich an der Ausbeutung und Verarmung beteiligt haben. In wachsender Zahl werden sich jene, die die Belohnung beanspruchen, die Jesus den Verfolgten versprochen hat, oder denen die Märtyrerkrone des Sieges in der heutigen Welt zugesagt ist, sich dem Kampf gegen diese Mächte auf der Seite der Armen anschließen.“⁴⁷⁹

In den folgenden Jahren gab es im ÖRK und in den Mitgliedskirchen intensive Debatten darüber, was die „Gute Nachricht für die Armen“ heute konkret bedeutet und ob dies eine „Schlechte Nachricht für die Reichen“ ist. Diese Diskussion fand auch in den deutschen Kirchen statt, und das Ergebnis konnte nicht überraschen, denn dass das Evangelium besonders für die Reichen eine Aufforderung zur Umkehr ist, lässt sich allein schon aus den Gleichnissen Jesu unzweideutig erkennen. Die Debatte über Armut und Reichtum litt aber in den deutschen Kirchen und in der weltweiten Ökumene in den 80er Jahren darunter, dass eine intensive Beschäftigung mit wirtschaftlichen Fragen und dem Verhältnis von Wirtschaft und Glauben entweder gar nicht stattfand oder auf kleine Gruppen beschränkt blieb.⁴⁸⁰ Von daher kann es auch nicht überraschen, dass die internationale Globalisierungsdebatte nicht von Kirchen oder kirchlichen Kreisen angestoßen wurde und dass es eine Weile dauerte, bis substantielle Beiträge aus Kirchen und ökumenischen Zusammenschlüssen in diese Diskussion einfließen.

Für den Ökumenischen Rat der Kirchen wurde die Vollversammlung in Harare/Zimbabwe im Dezember 1998 zu einem Höhepunkt der Auseinandersetzung mit der vorherrschenden Globalisierung. Im Vorfeld wurden verschiedene Papiere erarbeitet und diskutiert und es gab Gruppen von Delegierten, die dafür sorgten, dass das Thema Globalisierung in Harare intensiv diskutiert und eindeutige Beschlüsse gefasst wurden. Wichtige Anstöße für diese Beschlüsse gingen vom Afrika-Plenum der Vollversammlung aus, bei dem die Leiden der Menschen anschaulich wurden, die unter globalen Unrechtsstrukturen und lokalen Unrechtsregimen leben.

In der Konferenzerklärung zum Thema „Im Zeitalter der Globalisierung: Machtkonzentration und Verschuldung“ wird gleich in einem der ersten Sätze festgestellt: „Die Vision hinter der Globalisierung ist eine Vision, die im Wettbewerb mit der Vision der oikumene, der Einheit der Menschheit und der ganzen bewohnten Erde steht.“⁴⁸¹

In dem ÖRK-Dokument wird ausführlich auf die negativen Auswirkungen der Globalisierung eingegangen und es heißt dann: „Wir sind uns bewusst, dass diese schnell voranschreitende Globalisierung potentiell positive Aspekte mit sich bringt.“⁴⁸² Es wird in diesem Zusammenhang auf die Möglichkeiten neuer Technologien eingegangen, eine detaillierte Auseinandersetzung damit, dass es in verschiedenen Teilen der Welt eine große Zahl von „Gewinnern“ des Globalisierungsprozesses gibt, unterbleibt aber. Nun hat die Betrachtung der Globalisierung aus der Perspektive der „Verlierer“ jede Berechtigung, aber erst die Beschäftigung mit denen, die real von diesen Prozessen profitieren, ergibt ein Gesamtbild, und vor allem wird dadurch sichtbar, dass diejenigen, die von der Globalisierung profitieren, einen festen Platz in den Kirchen haben, ja, dass viele Kirchen selbst durch Geldanlagen von diesen Wirtschaftsprozessen kräftig profitieren. Seit Harare sind diese Probleme in der ökumenischen Bewegung differenzierter betrachtet worden. Ziel kann es allerdings nicht sein, die Globalisierung nun „ausgewogen“ zu bewerten. Es geht vielmehr darum, diesen Prozess so genau wie möglich zu analysieren und präzise zu erkennen, wer in welcher Weise davon profitiert und wer warum zum Opfer wird und welche Konsequenzen dies hat.

Zu den Stärken des Textes der ÖRK-Vollversammlung gehört, dass nicht nur soziale und ökonomische Prozesse im Blick sind, sondern auch eine Auseinandersetzung mit der neoliberalen Ideologie stattfindet: „Die wirtschaftliche Globalisierung basiert auf der neoliberalen Ideologie. Das Credo des freien Marktes ist die feste Überzeugung, dass durch die Konkurrenz von wirtschaftlichen Kräften und Absichten eine ‚unsichtbare Hand‘ das bestmögliche Ergebnis herbeiführt, wenn jedes Individuum nur auf seinen eigenen wirtschaftlichen Vorteil bedacht ist... Als Folge daraus verlieren viele

Menschen ihre kulturelle Identität und leugnen ihre politische und ethische Verantwortung.“⁴⁸³ Daraus zieht der ÖRK die Konsequenz: „Die Globalisierung stellt eine seelsorgerliche, ethische, theologische und geistliche Herausforderung für die Kirchen und die ökumenische Bewegung im besonderen dar... Die Logik der Globalisierung muss durch ein alternatives Lebenskonzept der Gemeinschaft in Vielfalt in Frage gestellt werden.“⁴⁸⁴

Unter den Empfehlungen der Vollversammlung zum Thema Globalisierung sind besonders wichtig: die Suche nach Alternativen zum gegenwärtigen Wirtschaftssystem, die Aufforderung, kohärenter und umfassender auf die Herausforderung der Globalisierung zu reagieren, die Zusammenarbeit mit Initiativen für ein neues Finanzsystem, die Überprüfung des Umgangs der Kirchen mit Land, Arbeitskräften, Arbeitslosigkeit und Kapital sowie die Forderung nach einer wirtschaftlichen Alphabetisierung.⁴⁸⁵

Im Rückblick lässt sich vielleicht sagen, dass weniger die Debatte und Texte zur Globalisierung bei der Vollversammlung in Harare selbst wegweisend waren, sondern dass es viel wichtiger war, dass der ÖRK nun mit Billigung seiner Vollversammlung die Fragen der Globalisierung zu einem Schwerpunkt seiner Arbeit gemacht hat.

ÖRK-Generalsekretär Konrad Raiser hat in zahlreichen Vorträgen wesentlich dazu beigetragen, die Debatten in den Mitgliedskirchen voranzubringen, nicht zuletzt in den deutschen Kirchen. Ein Beispiel dafür ist sein Referat vor der Synode der Nordelbischen Kirche in Lübeck im September 2000, die unter dem Thema „Ökumene – die andere Globalisierung“ stand. In seinem Hauptreferat sagte Konrad Raiser unter anderem: „Die Ökumene als andere Globalisierung kann sich nicht der Gleichschaltung und der erzwungenen Gleichzeitigkeit des globalen Systems und der Konsumkultur anpassen, die zur Verdrängung der unterschiedlichen Geschichten, Kulturen und Traditionen führen. Sie nimmt diese Vielfalt als Ausdruck der Lebensfähigkeit menschlicher Gemeinschaften ernst, erkennt damit aber zugleich die Möglichkeit von Konflikten, von Brüchen und von wechselseitigen Verletzungen an ebenso wie die Chance von Öffnungen und Bereicherungen in der Begegnung von Kulturen und Geschichten.“⁴⁸⁶

Der ÖRK hat mittlerweile eine ganze Reihe von Büchern und Broschüren zu Fragen der Globalisierung veröffentlicht.⁴⁸⁷ Außerdem wurden bisher mehrere größere internationale Konferenzen zu Globalisierungsfragen durchgeführt, auf die hier kurz eingegangen werden soll.⁴⁸⁸ Im November 1999 fand in Bangkok ein Symposium zum Thema „Wirtschaftliche Globalisierung und ihre Konsequenzen in Asien“ statt, an der über 60 Persönlichkeiten aus verschiedenen Regionen der Welt teilnahmen. Mitveranstalter waren

der Reformierte Weltbund, die Christliche Konferenz von Asien, die Kirche Christi in Thailand und das Asiatische Kulturforum für Entwicklung. Als Fallbeispiel wurde Thailand ausgewählt, und damit war vorgegeben, dass die Konsequenzen der asiatischen Wirtschaftskrise auf die Gesellschaft im Mittelpunkt der Analyse stand. Prawate Khid Arn, der thailändische Direktor der Christlichen Konferenz von Asien für Entwicklungsfragen, stellt über sein Heimatland fest: „Der Tiger ist zu einer Katze reduziert worden.“ In seinem und in anderen Beiträgen wurde deutlich, dass es vor allem die armen Thailänderinnen und Thailänder waren, die den Preis dafür zahlen mussten. Binnen zwei Jahren erhöhte sich die Zahl der Armen von 7 auf 12 Millionen Menschen, und dafür wurde beim Symposium auch die vom Internationalen Währungsfonds verordnete Finanzpolitik der Regierung verantwortlich gemacht, die vor allem zu einer Reduzierung der Staatsausgaben führte. Die staatlichen Ausgaben für den Gesundheitsbereich wurden um 20 Prozent und die Zuschüsse für die Schulspeisungen auf ein Viertel vermindert. Aus Indonesien und anderen von der Krise betroffenen asiatischen Ländern wurde von ähnlichen Reduzierungen der staatlichen Sozialausgaben berichtet.⁴⁸⁹

Viel Interesse fanden während des Symposiums die Ausführungen des zum Christentum konvertierten buddhistischen Mönches Santikarro Bhikku. Er erläuterte, das Christentum habe gelehrt, „die Welt zu meistern“, und dies sei eine Haltung, die die Globalisierung und den Konsumismus gefördert habe. „Mittlerweile sind andere Religionen dabei, sich diesen Vorstellungen anzupassen“, fügte er hinzu und verwies auf den Buddhismus, dessen eigentliches Ziel es doch sei, ein „Ende des Leidens“ durch die „Freiheit von der Selbstsucht“ zu erreichen. Inzwischen seien aber viele der buddhistischen Mönche in Thailand durch materiellen Besitz „korrumpiert“ worden. Der frühere Mönch stellt „einen Paradigmenwechsel in der Welt fest, in der viele Menschen immer reicher werden, aber immer weniger glücklich sind“. Dies sei die Zeit, dass die Religionsgemeinschaften sich einmischten und für ihre vergessenen Werte einstehen, die Habgier und Selbstsucht verurteilen. Es gehe um die Option für die Armen. „Auf keinen Fall dürfen die Religionsgemeinschaften sich auf der Seite der Reichen wiederfinden.“⁴⁹⁰

In einer „Botschaft an die Kirchen im Norden“ schrieben die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Symposiums in Bangkok unter anderem: „Was ist mit unserem gemeinsamen Glauben an Gott, an Christus und an die eine, weltweite Kirche geschehen? Was ist mit der Lehre von der christlichen Dienstgemeinschaft und der christlichen Solidarität gegenüber unseren leidenden Nachbarn geschehen? Wir sind davon überzeugt, dass die Zeit dafür gekommen ist, zu der fundamentalen und reinen Lehre des Evangeliums zurückzukehren. Es ist für uns alle an der Zeit, eine Entscheidung zu treffen: Gott oder Mammon, der eine echte Gott oder der Götze Reichtum. Wir wis-

sen, dass einige Kirchen im Norden in diesem Zusammenhang sehr aktiv sind; und wir fühlen eine starke Solidarität mit ihren Aktionen. Aber die momentane Situation lässt uns alle gemeinsam aufstehen und kämpfen:

Wir fordern konkrete Handlungen der Solidarität, um das massive Leiden in unseren Nationen, im Norden wie im Süden, zu lindern. Wir fordern wichtige Handlungen Eurerseits, um Eure Regierungen und andere Institutionen anzusprechen, die das derzeitige Globalisierungsprogramm gestalten und vollziehen. Wir fordern eine Auseinandersetzung mit dem derzeitigen wirtschaftlichen System und seinen Folgen für uns, im Lichte unseres gemeinsamen Glaubens an Jesus Christus, den Erlöser, der uns gezeigt hat, wie man als Mitglied von Gottes Familie für einander sorgt und miteinander teilt. Wirtschaftliche Ungerechtigkeit ist eine fundamentale Verletzung unseres gemeinsamen Glaubens. Wir rufen deshalb alle dazu auf, uns in unserem Bekennen zu folgen, dass das ökonomische System eine Sache des Glaubens ist.⁴⁹¹

Im Juni 2001 fand in Budapest eine Konsultation zum Thema „Globalisierung in Mittel- und Osteuropa – Umgang mit den ökologischen, wirtschaftlichen und sozialen Folgen“ statt, die vom ÖRK, der Konferenz Europäischer Kirchen sowie dem Reformierten Weltbund und seinem Europa-Ausschuss veranstaltet wurde. Diese Konsultation stand unter dem Eindruck der großen Verarmung in vielen mittel- und osteuropäischen Gesellschaften seit 1989. Lebten damals 14 Millionen Menschen von weniger als umgerechnet vier Dollar am Tag, so hatte sich diese Zahl Mitte der 90er Jahre auf 147 Millionen Menschen erhöht. Nach diesen Erfahrungen kann es nicht überraschen, dass die Frage nach Alternativen zur neoliberalen Globalisierung im Mittelpunkt der Debatten in Budapest stand.⁴⁹²

In der Botschaft der Konferenz werden im ersten Teil die Folgen der Globalisierung in den Ländern Mittel- und Osteuropas dargestellt. Dabei ist unter anderem von der neoliberalen Schocktherapie, der sinkenden Rolle des Staates und der Auflösung der sozialstaatlichen Strukturen und ihren Konsequenzen die Rede. Es heißt in dem Text: „Die ideologische Betonung der Privatisierung um jeden Preis hat die bestehende Infrastruktur unterminiert.“ Es wird aber auch darauf hingewiesen, dass die neoliberale Ideologie auch tiefe spirituelle Implikationen hat. Als ein Weg zur Überwindung dieser Probleme wird die Stärkung lokaler Wirtschaftsaktivitäten angesehen, ebenso die Förderung lokaler und regionaler demokratischer politischer Strukturen. Auch die Kirchen werden aufgefordert, diesen Prozess der „Lokalisierung“ zu fördern. Die Kirchen in Mittel- und Osteuropa werden gebeten, verstärkt dazu beizutragen, die Öffentlichkeit über den Prozess der Globalisierung und seine Konsequenzen aufzuklären. Die Kirchen im Westen werden aufgefordert, den zerstörerischen Kräften der ökonomischen Globalisierung zu wider-

stehen und sich für weltweite soziale Gerechtigkeit einzusetzen. Außerdem sollten sie einen einfachen Lebensstil propagieren und sich Individualismus und Konsumismus entgegenstellen.⁴⁹³ Diese wenigen Stichworte mögen andeuten, welche intensive und spannende Diskussion zur Globalisierung in den Kirchen Mittel- und Osteuropas stattfindet. Nicht zuletzt angesichts der verheerenden wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Auswirkungen der Öffnung der Region für globale Mächte sind auch aus den orthodoxen Kirchen kritische Stimmen zur Globalisierung zu hören, etwa von Anastasios, dem Erzbischof von Tirana und ganz Albanien, der betont, dass „die ökonomische Globalisierung zur Ausbeutung vieler führt“. Er betonte sogar, dass die „attraktiven Idole von Geld, Komfort, Lust und Macht manchmal gefährlicher sind als eine religiöse Verfolgung“.⁴⁹⁴

„Die Insel der Hoffnung – eine Alternative zur ökonomischen Globalisierung“, unter dieser Thematik kamen im August 2000 Vertreterinnen und Vertreter von Kirchen aus über dreißig Ländern in aller Welt in Nandi/Fidschi zusammen. Eingeladen hatten der Ökumenische Rat der Kirchen und die Pazifische Kirchenkonferenz. Die Formulierung „Insel der Hoffnung“ geht auf den Titel einer Publikation der Pazifischen Kirchenkonferenz zurück, in der es heißt: „Spiritualität, Familienleben, traditionelle Wirtschaft, kulturelle Werte, Sorge füreinander und gegenseitiger Respekt sind Bestandteile des Konzeptes der Insel der Hoffnung, das Beziehungen ins Zentrum stellt, die Qualität des Lebens feiert und Menschen und die Schöpfung höher bewertet als die Produktion von Dingen. Die Insel der Hoffnung ist eine Alternative zum Projekt der ökonomischen Globalisierung, welche eine Beherrschung durch ein ungerechtes Wirtschaftssystem nach sich zieht.“⁴⁹⁵

Bei der Konsultation in Nandi wurde an diese Vision angeknüpft, ohne die Schattenseiten der pazifischen Kulturen zu übersehen. Im Bericht des Treffens steht hierzu: „Wir sagen nicht, dass die traditionellen Werte der pazifischen Gesellschaften identisch mit dem Reich Gottes sind, wie es von Jesus verkündet wurde. Es ist uns sehr bewusst, dass auch negative Kräfte am Werke waren und dass die Menschen in den pazifischen Gesellschaften nicht immer entsprechend der traditionellen Ideale gelebt haben. Aber wenn man das Beste der lebendigen Traditionen des Pazifik zusammenfügt, bieten sie wertvolle Alternativen zu den zerstörerischen Wegen, die mit der Globalisierung in Verbindung gebracht werden.“⁴⁹⁶

Die Konsultation befasste sich mit den Auswirkungen der Globalisierung in verschiedenen Regionen der Welt sowie mit der Ideologie der Globalisierung. In diesem Zusammenhang wird im Bericht festgestellt: „Das Projekt der wirtschaftlichen Globalisierung behauptet mit religiöser Inbrunst, dass Wirtschaftswachstum, freier Kapitalverkehr und die Verteilung der Ressour-

cen und Güter durch den Marktmechanismus dem allgemeinen Wohl dienen. Aber der Markt als Instrument hat keine Moral und führt nicht automatisch zu mehr Gerechtigkeit und einer Erhöhung der Lebensqualität. Er verstärkt vielmehr bestehende Ungleichheiten und die ungleiche Verteilung von Macht. Auch führt er zu massenhaftem Ausschluss und Umweltzerstörung. Dies ist der Grund, warum Widerstand und Alternativen so unentbehrlich und dringlich sind.⁴⁹⁷

Es wurden Erfahrungen auf der Suche nach Alternativen aus allen Regionen der Welt zusammengetragen. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer wurden aufgefordert: „Erzählt uns eure Geschichte. Aber in eurer Geschichte sollte der Kern für einen neuen Anfang, eine neue Lebensperspektive angelegt sein.“ Die Geschichten, die aus vielen Regionen der Welt erzählt wurden, waren dann sehr ähnlich, ein Zeichen dafür, wie sich die globalen Probleme überall auf ähnliche Weise zeigen.⁴⁹⁸ Das ermöglicht und nötigt zur Entwicklung gemeinsamer Strategien. Bei der Konferenz wurde eine lange Liste von Vorschlägen entwickelt, wie Kirchen und ökumenische Organisationen sich in ihrem Handeln von der „Insel der Hoffnung“ inspirieren lassen können. Hier ein kleiner Auszug aus den Vorschlägen: Arbeit an einer Theologie des Wiederaufbaus, die ein ganzheitliches Verständnis des Lebens und die Menschenwürde fördert und Vertrauen aufbaut; junge Leute sollten die Möglichkeit erhalten, die Auswirkungen der Globalisierung zu studieren, damit sie ihren Glauben, ihre Werte und Träume festigen und in die Wirklichkeit umsetzen können; in der Dekade zur Überwindung der Gewalt sollten die wirtschaftlichen Ursachen der verschiedenen Formen der Gewalt angesprochen werden; traditionelle Formen des Wirtschaftens sollten neu belebt werden.⁴⁹⁹ Die Konsultation in Nandi hat zweifellos dazu beigetragen, den kulturellen Reichtum verschiedener Regionen der Welt und besonders des pazifischen Raums stärker in die ökumenische Debatte über die Globalisierung hineinzutragen. Diesen Prozess will der ÖRK mit weiteren Konsultationen in anderen Regionen der Welt fortführen.⁵⁰⁰ So fand Mitte Juni 2002 unter dem Thema „Wirtschaften im Dienst des Lebens“ eine westeuropäische Tagung in Soesterberg, Niederlande, statt.⁵⁰¹

Reformierter Weltbund

Der Reformierte Weltbund (RWB), ein Zusammenschluss von mehr als 200 reformierten, presbyterianischen, kongregationalistischen und unierten Kirchen, hat sich in den letzten Jahren mit klaren Aussagen zu Fragen der wirtschaftlichen Gerechtigkeit profiliert. Dieses Engagement wurzelt sowohl in der reformierten Theologie als auch in den konkreten Erfahrungen von Unrecht und Not der Mitgliedskirchen im Süden der Welt. Bei der letzten Generalversammlung des RWB in Debrecen im August 1997 stand die Frage der wirtschaftlichen Gerechtigkeit im Mittelpunkt der Debatten. Die Versammlung unter dem Motto „Sprengt die Ketten der Ungerechtigkeit“ wurde zu einer Wegmarke des ökumenischen Engagements in ökonomischen Fragen.⁵⁰²

Schon in seiner Predigt im Eröffnungsgottesdienst stellte Dr. Abival Pires de Silveira die Dramatik der Situation, in der wir heute leben, deutlich heraus: „Wir leben inzwischen in Zeiten einer radikalen Krise. Es ist eine Krise der Zivilisation, eine Sinnkrise, die das Leben in seiner globalen Dimension und in der fundamentalen Bedeutung unserer Kultur betrifft... Wir haben die Natur ausgeraubt, wir haben Armut und Elend geschaffen und wir haben den Menschen abgewertet. Wir haben zugelassen, dass wir selbst von den Träumen der großen, befreienden Revolutionen weggetragen wurden: der wissenschaftlichen Revolution, der technologischen Revolution, der kapitalistischen Revolution. Alle diese Revolutionen haben von der menschlichen Ungerechtigkeit her gesehen einen hohen Preis. Millionen von Menschen, Werten und fundamentalen Ressourcen sind auf diesem Weg geopfert worden oder verloren gegangen.“⁵⁰³

Die Krise wurde in den Berichten und Vorträgen immer wieder mit neuen Facetten dargestellt, so von Milan Opocency in seinem Bericht als Generalsekretär der Organisation: „Die Globalisierung der Werbung schafft eine Monokultur des Konsumerismus und unstillbare Wünsche. Dieser Prozess wurde treffend als Kolonisierung des Bewusstseins bezeichnet. Biblisch gesprochen kann diese Situation mit der Entfesselung des Götzen Moloch verglichen werden (1. Kön 11,7; Apg. 7,43).“⁵⁰⁴ Und er fuhr in seiner Kritik der Globalisierung dann fort: „Ökonomische Globalisierung ist nicht einfach nur ein argloser Prozess, durch den die Strukturen und Vorteile der Wirtschaft der Industrieländer auf die südliche Hemisphäre ausgeweitet werden. Die Folgen dieses Prozesses haben in vielen Teilen der Welt vielmehr zu Ausschluss, Ungerechtigkeit und Tod geführt.“⁵⁰⁵

Die zentralamerikanische Befreiungstheologin Elsa Tamez stellte in einem eindrücklichen Vortrag dar, wie sich Armut im alltäglichen Leben auswirkt und wie sich „ein Klima erbarmungsloser Konkurrenz“ in allen Bereichen des Lebens niederschlägt: „Wir alle sind in gewisser Weise gefesselt, manche dadurch, dass sie nicht kaufen können, und andere dadurch, dass sie kaufen, was der Markt ihnen vorschreibt. Je mehr Freiheit der Markt bietet, desto weniger Freiheit bleibt den Menschen. Wenn wir die Ketten der Ungerechtigkeit sprengen wollen, müssen wir erkennen, dass wir in die Sklaverei geführt werden. Wir müssen uns davon distanzieren und dürfen nicht zulassen, in diese Ideologie hineingezogen zu werden.“⁵⁰⁶

Wenn die Auseinandersetzung mit der Globalisierung mehr sein soll als die Beschäftigung mit makroökonomischen Daten, dann sind solche Berichte und die Diskussionen auf ökumenischen Versammlungen wie in Debrecen von großer Bedeutung. Hier werden die Erfahrungen von Christinnen und Christen in aller Welt erzählt und reflektiert. Die Wahrheit über die Globalisierung ist gerade in solchen Berichten von Menschen zu erfahren, die vor Ort und besonders in den Ländern des Südens erleben, wie dieser Prozess sich auswirkt. In Debrecen wurden solche Berichte und Analysen zur Grundlage für wegweisende Beschlüsse.

Die Sektion II der Generalversammlung befasste sich mit dem Thema „Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung“. Diskutiert wurden zunächst die Auswirkungen der Globalisierung und dann die biblischen Perspektiven für das kirchliche Engagement. Dabei beschäftigten sich die Delegierten auch mit der reformierten Tradition und konstatierten: „Die calvinistische Arbeitsethik ist entstellt worden. Menschen, die für ihre produktive Arbeit keine faire Entschädigung erhalten, werden an der Erfüllung ihrer menschlichen Berufung gehindert.“⁵⁰⁷ Auch mit dem bisherigen kirchlichen Engagement in ökonomischen Fragen und dem Verhältnis zwischen kirchlichem Reden und Handeln befasste sich die Generalversammlung. Als besonders wichtig wird es im Sektionsbericht angesehen, die Tradition des Sabbat neu zu bedenken: „Im Sabbat wird die Schöpfung als Gefährtin Gottes gefeiert. Der Aufruf zur Sabbatheiligung ist nicht nur eine Anleitung, am siebten Tag zu ruhen. Sie weist auf einen Lebensstil hin, der auf der Wiederentdeckung gründet, dass die Menschheit nur ein Teil der ganzen Schöpfung ist. In einem solchen Selbstverständnis wird deutlich, dass dem erbarmungslosen Appetit auf Konsum Grenzen gesetzt werden müssen. Die Gier der Vielen raubt dem Leben des Planeten den Atem.“⁵⁰⁸

Es sind nicht nur die anderen, die in dem Sektionsbericht für die Probleme verantwortlich gemacht werden: „Wir müssen uns durch den Aufschrei der Leidenden und durch das Seufzen der Kreatur in Frage stellen lassen. Wir

Christen aus den reformierten Kirchen sind uns unserer Mittäterschaft in einem Wirtschaftssystem bewusst, das unfair und unterdrückerisch ist und zum Elend und Tod vieler Menschen führt. Wir haben Teil an den Haltungen und Praktiken, die die Grundlagen der Nachhaltigkeit der Erde aushöhlen. Wir wollen das Geschenk des Lebens bejahen. Wir sind der Überzeugung, dass diese Bejahung des Lebens, die Verpflichtung zum Wiederstand und der Kampf für Veränderung heute ein integraler Bestandteil reformierten Glaubens und Bekenntnisses sind.“⁵⁰⁹

Die Frage des Bekenntnisses hatte schon im Vorfeld der Generalversammlung zu Debatten geführt. War es Zeit, angesichts der verheerenden Auswirkungen des gegenwärtigen internationalen Wirtschaftssystems den „status confessionis“ zu erklären, also die Ablehnung dieses Systems und das Engagement zu einer Frage zu erklären, in der es um das Bekenntnis geht? Der Reformierte Weltbund hatte bei seiner Generalversammlung 1982 in Ottawa das Verhältnis zum Apartheidsystem in Südafrika zur Bekenntnisfrage erklärt und die weitere Mitarbeit der reformierten Kirchen im südlichen Afrika davon abhängig gemacht, dass sie das System der Apartheid verurteilten, sich von ihm lösten und es in der Kirche nicht praktizierten, sondern bekämpften. Besonders die Niederländisch-Reformierte Kirche in Südafrika stand damals im Zentrum der Kritik. Bei einer Konsultation in Kitwe/Sambia wurde 1995 die Beschäftigung mit der Frage des „status confessionis“ vertieft und festgestellt, dass es um Fragen gehe, wo die Integrität des Evangeliums auf dem Spiel stehe und eine eindeutige Entscheidung für die Wahrheit des Evangeliums und eine entsprechende kirchliche Praxis gefordert seien.

In Debrecen entschieden sich die Delegierten für einen „processus confessionis“. Im Sektionsbericht wird hierzu festgestellt: „Heute rufen wir die Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbundes auf allen Ebenen zu einem verbindlichen Prozess der wachsenden Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens (processus confessionis) bezüglich wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung auf.“⁵¹⁰

Auf dieser Grundlage verabschiedete die Generalversammlung eine ganze Reihe von Empfehlungen an den Reformierten Weltbund und seine Mitgliedskirchen, um diesen Prozess zu fördern und dem Ernst der Lage gerecht zu werden. Die wirtschaftlichen Prozesse und ihre Folgen für die Menschen sollen analysiert werden, die Mitglieder sollen in Fragen von „Glauben und Wirtschaft“ aufgeklärt werden und es soll den Opfern von Ungerechtigkeit in ihrem Kampf gegen ungerechte Wirtschaftsmächte und Umweltzerstörung Beistand geleistet werden. Beschlossen wurde außerdem die Suche nach gerechten und nachhaltigen Alternativen zu den gegenwärtigen wirtschaftlichen Strukturen und die Untersuchung der eigenen wirtschaftlichen Aktivi-

täten der Kirchen im Lichte des kirchlichen Glaubens. Zu den vielen weiteren Empfehlungen gehört die Unterstützung der sogenannten Tobin-Steuer (der Besteuerung von Kapitalbewegungen) sowie von Kampagnen zur Abschaffung frauendiskriminierender Gesetze und Praktiken.⁵¹¹

Die Beschlüsse von Debrecen waren zweifellos ein Durchbruch auf dem Weg zu einem verbindlichen christlichen Engagement gegen ein ungerechtes Wirtschaftssystem und für eine Form des Wirtschaftens, die an den Bedürfnissen aller Menschen und besonders der Armen sowie an der Bewahrung der Schöpfung orientiert ist. Die Auseinandersetzung mit Wirtschaftsfragen wird damit aus einem von vielen Themen, mit denen Kirchen sich befassen, herausgehoben und zu einer Frage des Bekenntnisses, also einer Frage, bei der es um die Treue zum Evangelium geht.

Die theologische Basis des reformierten Engagements für eine gerechte internationale Wirtschaftsordnung hat Lukas Vischer, langjähriger Mitarbeiter ökumenischer Organisationen und emeritierter Professor der Universität Bern 1999, in einem Beitrag der Zeitschrift „Reformed World“ vertieft.⁵¹² In diesem Beitrag stellte er den Kampf der Menschheit um das Überleben der Erde in seiner ganzen Dramatik dar, um dann die Frage danach zu beantworten, wie Antworten auf eine solche Situation der Bedrohung gefunden werden können. „Persönlich bin ich davon überzeugt, dass eine angemessene Antwort nur auf der Grundlage der biblischen Botschaft der Rechtfertigung und der Heiligung durch Christus gegeben werden kann.“⁵¹³ Gott strebt danach, dass alle Geschöpfe zu Ihrer Erfüllung gelangen, und die Menschen finden diese Erfüllung in der Gemeinschaft mit Gott. Gott bricht die Ketten der Sünden und hat in der Auferstehung Christi den Tod überwunden: „Gerechtigkeit wird durch die Gemeinschaft mit Jesus Christus zu einer Realität in der Welt, eine Kraft, die in alle Bereiche des Lebens hineinwirkt: das persönliche und das gemeinschaftliche Leben, die Gesellschaft und die Schöpfung.“⁵¹⁴ Allerdings, die Rechtfertigung aus dem Glauben beseitigt nicht die Sünde aus der Welt, und deshalb kommt Lukas Vischer in seinen theologischen Überlegungen zum Ergebnis, dass die Rechtfertigung nicht dazu führt, dass die Geschichte sich in eine bestimmte Richtung bewegt: „Die Zukunft des einzelnen Menschen, aber auch die Zukunft der Menschheit als Ganzer ist auf eine radikale Weise in Gottes Hand.“⁵¹⁵

Daraus zieht Lukas Vischer allerdings nicht die Konsequenz, dass die Menschen das Weltgeschehen Gott überlassen könnten. Im Gegenteil wehrt er sich gegen die Auffassung, dass die Rechtfertigung in keinem direkten Verhältnis zur Gerechtigkeit in der Welt stehe: „Rechtfertigung führt uns unvermeidlich zum Zeugnis der Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus. Wenn wir uns der Gnade Gottes bewusst werden, werden wir uns gleichzei-

tig Gottes Plan für die Welt bewusst. Wir erkennen wie in einem Spiegel, wer wir sind und zwar nicht nur als Individuen, sondern auch als Gesellschaft, zu der wir gehören. Wir nehmen wahr, wohin menschliche Anmaßung führt.“⁵¹⁶ Dies führt zu einer Kritik an allen Formen der Anmaßung in der Gesellschaft, insbesondere zur Kritik an Gesellschaften, die den Erfolg des einzelnen Menschen verherrlichen und damit die Aussichten auf gegenseitigen Respekt und wirkliche Gemeinschaft vermindern: „Wenn wir die Botschaft der Rechtfertigung und ihre Konsequenzen für ein christliches Leben ernst nehmen, so stellen wir fest, dass wir uns zwangsläufig im Konflikt mit dem herrschenden Wirtschaftssystem befinden.“⁵¹⁷

Schon diese knappe Zusammenfassung der Argumentation Vischers mag zeigen, dass die grundlegenden Überzeugungen der reformierten Theologie gradlinig zu einer Kritik des vorherrschenden Wirtschaftssystems und seiner Ideologie führen, es sei denn, die Glaubensüberzeugungen werden bewusst so interpretiert, dass sie nichts mit der politischen und wirtschaftlichen Sphäre zu tun haben. Aber dies ist nicht das einzige Hindernis dafür, dass aus solchen theologischen Einsichten ein überzeugendes Handeln der einzelnen Christinnen und Christen sowie ihrer Kirchen wird. Theologische Kategorien wie Rechtfertigung aus Gnade scheinen heute in ihrer Relevanz sehr weit entfernt von den Glaubensvorstellungen der meisten Gemeindemitglieder. Die fehlende Alphabetisierung der Gemeinden in biblischen und theologischen Fragen rächt sich hier. Wahrscheinlich ist die positive Aufnahme von Texten zum Beispiel der lateinamerikanischen Befreiungstheologie in vielen christlichen Kreisen bei uns auch darin begründet, dass sie verständlicher formuliert sind und weniger theologische Vorkenntnisse voraussetzen.

Dabei haben theologische Texte in Europa durchaus etwas zur heutigen Lebenssituation und zu den ökonomischen Verhältnissen zu sagen, wie der zitierte und kurz referierte Beitrag von Lukas Vischer zeigt. Im letzten Abschnitt des Beitrages setzt er sich aus einem Verständnis der Konsequenzen der Rechtfertigung kritisch mit einem Verständnis von Wirtschaft auseinander, das durch Kategorien wie Wachstum und Wettbewerb geprägt ist. Zur Frage des Wettbewerbs schreibt Vischer unter anderem: „Das Evangelium legt große Betonung auf Liebe und Solidarität unserem Nächsten gegenüber... Unser heutiges Wirtschaftssystem basiert erklärtermaßen auf den Prinzipien des Eigeninteresses und des Wettbewerbs... Ein vernünftiges Eigeninteresse und ein Wettbewerb können in der Tat zur Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten beitragen. Alles hängt davon ab, welches Ziel diesem Wettbewerb zugrunde liegt... Aber was wir heute erleben, geht sehr weit über die normale Interaktion der Kräfte in einer Gemeinschaft hinaus. Die Prinzipien des Eigeninteresses und des Wettbewerbs haben eine ideologische Dimension angenommen... Die Konsequenzen dieses Systems werden

immer sichtbarer. Wettbewerb, systematisch als Prinzip angewandt, fordert einen enorm hohen sozialen und ökologischen Preis. Um wettbewerbsfähig zu bleiben auf dem internationalen Markt muss jedes Land Anpassungsmaßnahmen durchsetzen, für die die schwächeren Mitglieder der Gesellschaft den Preis zu zahlen haben... Aber es gibt vor allem einen spirituellen Preis, der bezahlt werden muss. Wettbewerb richtet sich darauf, den Sieg zu erringen. Es gibt Gewinner, aber es gibt gleichzeitig unvermeidlich auch Verlierer. In einem Wettbewerbssystem ist Solidarität mit den Opfern nie mehr als ein nachträglicher Gedanke. Das gegenwärtige System favorisiert eine Lebenseinstellung, die sich im klaren Widerspruch zu der Richtung befindet, in die die Rechtfertigung aus Gnade weist.⁴⁵¹⁸

Diese theologischen Einsichten und die Beschlüsse von Debreceen stellen die reformierten Kirchen vor die Aufgabe, sich verstärkt in Fragen der Ökonomie und besonders der Globalisierung zu engagieren. Dass dies ein schwieriger Weg ist, wurde zum Beispiel bei der Tagung des Exekutivkomitees des Reformierten Weltbundes in Holland/Michigan offen angesprochen. Der Präsident der Organisation, der taiwanische Theologe Choan-Seng Song, brachte Ungeduld gegenüber den Mitgliedskirchen in Fragen der wirtschaftlichen Gerechtigkeit zum Ausdruck. In einer Ansprache stellte er heraus, dass der Reformierte Weltbund mit seinen Beschlüssen zur wirtschaftlichen Gerechtigkeit viele Nichtregierungsorganisationen und christliche Einrichtungen inspiriert habe, aber dass es Schwierigkeiten gebe, die eigenen Mitgliedskirchen auf Probleme der Globalisierung aufmerksam werden zu lassen. „Während unsere Bemühungen langsam und mühsam vorankommen, schreitet die Globalisierung der Weltwirtschaft rascher denn je voran.“⁴⁵¹⁹ Dr. Song betonte, dass ein Weg, um das Interesse an der Arbeit an Fragen wirtschaftlicher Gerechtigkeit zu wecken, darin besteht, die Verbindung dieser Frage mit Fragen der Spiritualität zu erneuern. Außerdem gelte es, das Verständnis der reformierten christlichen Identität zu festigen. Die Kirchen und ihre Mitglieder sollten darin unterstützt werden, „sich als Kirchen und Christen in der heutigen Welt zu verstehen“.⁵²⁰ Im Blick auf die nächste Generalversammlung warnte Dr. Song davor, sich auf Plattitüden zurückzuziehen und keine konkreten Handlungsvorschläge zu machen.

Solche selbstkritischen Überlegungen haben eine lange Tradition in der Geschichte des Reformierten Weltbundes und gehören zweifellos zu seinen Stärken. Dass aus solchen Analysen Handlungen folgen müssen, betonte der Generalsekretär der Organisation, D. Setri Nyomi, beim gleichen Treffen: „Wir können im 21. Jahrhundert keine Zeit verlieren, während die Menschen sterben. Wir sind aufgefordert, einen Unterschied zu machen... Dies ist die Zeit zum Handeln.“⁴⁵²¹ Es gelte deshalb, die „Kräfte des Todes“ zu identifizieren und dann als Kirchen dazu beizutragen, sie zu überwinden. Die gegen-

wärtige Wirtschaftsordnung ziele auf Wachstum auf Kosten der sozialen und natürlichen Umwelt ab: „Unsere Kinder und Enkel werden uns nicht vergeben, wenn wir dasitzen und nichts tun im Blick auf die Ungerechtigkeiten, die sich so zügellos ausdehnen, wo immer wir hinblicken.“⁵²²

Die nächste Generalversammlung des Reformierten Weltbundes im Jahre 2004 in Accra/Ghana wird unter dem Thema „Damit alle Leben in Fülle haben“ stehen, und die Fragen der wirtschaftlichen Gerechtigkeit werden einen thematischen Schwerpunkt bilden.

In den deutschen Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbundes ist die Herausforderung, sich mit Fragen der wirtschaftlichen Gerechtigkeit auseinander zu setzen, aufgegriffen worden. Schon vor der Generalversammlung in Debrecen, im Oktober 1996 hat der deutsche Reformierte Bund einen Brief mit dem Thema „Auf dem Weg zu einem „Anti-Mammon-Programm““ veröffentlicht, in dem unter anderem zu lesen ist:

„Der Aufruf zu einem Anti-Mammon-Programm schließt mit dem Gebrauch des Wortes ‚Mammon‘ bewusst an die biblische Sicht der Begrifflichkeit an. In der Bergpredigt (vgl. Mt 6,19ff.) weist Jesus auf die Gefahr hin, dass der Besitz vergöttert und so zu einer realen Alternative zu Gott wird. Menschen hängen ihr Herz an ihre Habe, an Geld, sie sind schließlich nur noch vom Haben-Wollen geleitet. Und sie vergessen darüber Gott ebenso wie die anderen Menschen um sich herum.“⁵²³ Um diesen Tendenzen entgegenzutreten, sollen im Rahmen des „Anti-Mammon-Programms“ die einzelnen Christinnen und Christen sich dazu verpflichten, sich selbst zu prüfen, ob und wie sie sich an der Vergottung des Habens beteiligen. Sie werden ermutigt, sich an lokalen Initiativen zum Thema Gerechtigkeit, Glauben und Geld zu beteiligen und damit zur Stärkung dieser Vorhaben beizutragen. Außerdem ist es notwendig, wirtschaftliche Vorgänge gründlich zu analysieren, um sich einer Pervertierung des Wirtschaftslebens entgegenzustellen.

Lutherischer Weltbund

Der Lutherische Weltbund (LWB) ist vor allem durch seine letzten Vollversammlungen zu einer Gemeinschaft von Kirchen geworden, die über die Auswirkungen nationaler und internationaler Formen des Unrechts und der wirtschaftlichen Ausbeutung reflektieren. Dieses Engagement wurde von 1991 bis 1997 durch den LWB-Präsidenten Prof. Dr. Gottfried Brakemeier entscheidend vorangebracht, der aus den Erfahrungen in seiner brasilianischen Heimat heraus die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich in den einzelnen Ländern und zwischen den Ländern anprangerte und Änderungen forderte. So äußerte er 1996 in einem Interview mit den „Evangelischen Kommentaren“: „Wie ist der soziale Bankrott der sozialen Marktwirtschaft zu verhindern? Die Planwirtschaft hat in den wirtschaftlichen Bankrott geführt. Der neoliberale Kapitalismus ist dabei, in den sozialen Bankrott mit nicht weniger katastrophalen Folgen zu führen. Man sollte sich auch in den entwickelten Ländern keine Illusionen darüber machen, dass dieser soziale Bankrott eine extrem große Gefährdung darstellt.“⁵²⁴

Bei der LWB-Vollversammlung in Hongkong im Juli 1997 war es Dr. Kunchala Rajaratnam aus Indien, der die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich mit Zahlen und Beispielen belegte. In seinem Referat übte er massive Kritik an den bestehenden Verhältnissen: „Die Marktwirtschaft ist ein gnadenloses System, das die Herrschaft der Reichen über die Armen zementiert. Wissenschaft und Technik, die Armee, die politischen Kräfte sind die Säulen, auf denen der Markt ruht... Von jeher sind alle Christinnen und Christen mit dem Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Lazarus vertraut, der zum Überleben die Krümel von der Tafel des reichen Mannes sammelte. Genau das ist Globalisierung. Die Gruppe der 77, die armen Länder der Welt, lebt von den Brosamen, die vom Tisch der reichen Gruppe der Sieben, der wohlhabenden Länder, fallen.“⁵²⁵ Aus dieser Analyse ergeben sich nach Auffassung von Rajaratnam klare Aufgaben. Für die Kirchen in den reichen Ländern der Welt gehört dazu: „Die Mission besteht darin, die Ursachen des Chaos in der Welt zu identifizieren und sich ihnen entgegen zu stellen.“⁵²⁶ Ebenso sei es die Aufgabe der Kirchen in den armen Ländern, sich am Kampf gegen Ungerechtigkeit und Ausbeutung in ihren jeweiligen Ländern zu engagieren.⁵²⁷

Die Rede Rajaratnams prägte die Vollversammlung nicht entscheidend. Dies mag sowohl daran gelegen haben, dass andere Themen mehr Aufmerksamkeit beanspruchten (Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Situation in Hongkong nach der Übergabe der politischen Macht an China), als auch dar-

an, dass die Analyse sehr viel mehr Raum in dem Referat einnahm als Konzepte zur Überwindung der Probleme. Die globalen Herausforderungen, die Rajaratnam angesprochen hatte, finden sich aber in dem offiziellen Bericht und den Verpflichtungen der Vollversammlung als auch in einzelnen Beschlüssen wieder. In dem offiziellen Bericht heißt es u.a.: „Wir sind aufgerufen, in einer dynamischen, sich ständig verändernden, verschiedenartigen und gespaltenen Welt Zeugnis für Christus abzulegen. Sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche ist die Gemeinschaft zerbrochen, und diese Zerbrochenheit äußert sich in Armut, Gewalt, ungerechten wirtschaftlichen Strukturen, Sexismus, Nationalismus, Rassismus, Ethnozentrismus, Krieg, ungleichem Zugang zur Technik, Denominationalismus usw.“⁵²⁸

In dem Bericht wird dann dargestellt, wie sich diese Probleme auf verschiedene Lebensbereiche und Felder kirchlichen Handelns auswirken. Es heißt dann im Abschnitt „Ökonomie und Ökologie“: „Ökonomie und Ökologie sind eng miteinander verflochten. Die Kluft zwischen Reichen und Armen wird immer breiter. Luft, Erde, Wasser und Geschöpfe leben zusammen in einem oikos, in dem sich jedes Handeln auf alles auswirkt. Innerhalb dieses Hauses üben große multinationale Unternehmen eine Macht aus, die sowohl positive als auch negative Folgen haben kann. Die negativen Folgen werden insbesondere deutlich, wo sich Umweltverschmutzung und wachsende Armut, vor allem der Urbevölkerungen, verstärken.“⁵²⁹ Daraus ergeben sich Konsequenzen für ein christliches Verständnis von „Haushalterschaft“ und auch für das kirchliche Engagement für Menschenrechte.

Ein Ergebnis der Beratungen und Beschlüsse der Vollversammlung in Hongkong war ein Studienprozess zu den Auswirkungen der wirtschaftlichen Globalisierung, die von der Abteilung für Theologie und Studien des LWB initiiert und koordiniert wird. Bei der Sitzung des Rates des LWB in Chavannes-de-Bogis bei Genf im Juni 2001 wurde von der Abteilung für Theologie und Studien das Arbeitspapier „Engagement einer Gemeinschaft von Kirchen angesichts der wirtschaftlichen Globalisierung“⁵³⁰ vorgelegt. Verfasst wurde das Papier von Karen L. Bloomquist (Direktorin der Abteilung für Theologie und Studien und Studiensekretärin für Kirche und sozial-ethische Fragen) in Zusammenarbeit mit einer internationalen Beratergruppe, der aus Deutschland Jürgen Reichel vom Evangelischen Entwicklungsdienst EED angehört.

Der Rat des LWB hat die Mitgliedskirchen ermutigt, das Arbeitspapier zu diskutieren und Reaktionen und Diskussionsbeiträge an die LWB-Abteilung für Theologie und Studien zu senden. Dem Rat soll im September 2002 ein Bericht vorgelegt werden. So soll ein Prozess der Reflexion über Dynamik und Auswirkungen der wirtschaftlichen Globalisierung angeregt und geklärt

werden, wie die Gemeinschaft der lutherischen Kirchen auf diese Herausforderung reagieren kann.⁵³¹ Die Ergebnisse dieser Beratungen werden in die LWB-Vollversammlung in Winnipeg im Juli 2003 einfließen.

In dem 32seitigen Arbeitspapier wird zunächst in knapper Form ein Überblick darüber gegeben, was Globalisierung ist und wie sie sich auswirkt. Es werden positive Ergebnisse dieses Prozesses anerkannt, vor allem wird aber auf die negativen Auswirkungen hingewiesen, zum Beispiel die Ausbeutung der Umwelt, die Ausgrenzung von Menschen und die Fragmentierung der Welt. Abschließend heißt es in diesem Abschnitt: „Ähnlich wie die Mission der Kirche im 19. Jahrhundert häufig durch westlichen Imperialismus und Kolonialismus kompromittiert wurde, ist die wirtschaftliche Globalisierung für das Zeugnis der Kirchen im 21. Jahrhundert zu einer entscheidenden Herausforderung geworden, insbesondere, wenn deren Voraussetzungen, Ergebnisse und Reichweite den zentralen christlichen Überzeugungen widersprechen.“⁵³²

Die theologische Auseinandersetzung in dem vorliegenden Arbeitspapier fasst Einsichten der lutherischen Kirchengemeinschaft zusammen, bedarf meines Erachtens aber der weiteren Bearbeitung, insbesondere im Sinne einer kritischen Auseinandersetzung mit der Theologie Luthers angesichts der damaligen Wirtschaftsmächte und vor allem mit der lutherischen Theologie der letzten Jahrhunderte und Jahrzehnte.⁵³³ Ein Vergleich mit den Debatten im Reformierten Weltbund lässt Defizite auf das kritische Eingehen auf die eigenen theologischen Traditionen erkennen. Nichtsdestoweniger enthält das Arbeitspapier eine ganze Reihe von Thesen und Positionen, die lutherische Kirchen und ihre Mitglieder zum Umdenken in ihrem wirtschaftlichen Verhalten veranlassen können und müssen.

In dem LWB-Arbeitspapier wird auf die Frage des Götzendienstes im Verständnis der Bibel eingegangen und es heißt dann: „Wenn es bei der Globalisierung um Götzendienst geht, dürfen wir nicht schweigen. Durch unser Schweigen oder unser Zögern, uns im Lichte unseres Glaubens mit den Fakten auseinander zu setzen, laufen wir Gefahr, den Glauben, den wir bekennen, selbst aufs Spiel zu setzen.“⁵³⁴ Die Globalisierung selbst wird in diesem theologischen Teil des Papiers als paradox wahrgenommen. So wird zum Beispiel festgestellt: „Sie verspricht globale Verbindungen, verstärkt jedoch die durch globale Habgier verursachten Schmerzen und Leiden. Sie trägt dazu bei, das Einkommen der Armen in einigen Teilen der Welt zu erhöhen, doch sie kann auch brutal und grausam gegenüber den am stärksten Benachteiligten sein.“⁵³⁵

Das Arbeitspapier bleibt nicht bei der Benennung dieser Ambivalenzen stehen, sondern bezieht in anderen Abschnitten des theologischen Kapitels

klar Position. Dort ist zum Beispiel zu lesen: „Der ursprüngliche Zweck des Wirtschaftens (*oikumenia*) – dem Wohlergehen des ganzen Hauses Gottes (*oikos*) zu dienen – wird allzu leicht um des wirtschaftlichen Gewinns und Wachstums willen verdunkelt... In der vorherrschenden Logik der wirtschaftlichen Globalisierung besteht die Tendenz, dass das komplexe Gefüge menschlicher Bedürfnisse und Wünsche auf unersättliches und zum Konsum anreizendes Verlangen reduziert wird.“⁵³⁶

Dem wird eine „Globalisierung der Solidarität“ gegenüber gestellt, die aus dem Sehnen der Menschen nach einem Leben in Fülle erwächst.⁵³⁷ Solche Bande menschlicher Gemeinschaft werden durch Sünde zerstört, und „in der Bibel wird die Habsucht als eine wesentliche Erscheinungsform der Sünde betrachtet“.⁵³⁸ Den Vorstellungen vom „Ende der Geschichte“ wird die Überzeugung entgegengestellt, dass wir „unsere Verantwortung wahrnehmen, MitarbeiterInnen Gottes zu sein, der eine gemeinsame Zukunft mit anderen, ein gemeinsames Wohl schafft anstelle einer Zukunft, die lediglich auf eigennützigen Wünschen gründet.“⁵³⁹

Der Abschnitt „Reaktionen auf die wirtschaftliche Globalisierung“ beginnt mit einem Satz, der fundamentale Konsequenzen für das lutherische Engagement in der Welt hat: „Aus christlicher Perspektive können wir die wirtschaftliche Globalisierung und deren Auswirkungen nicht ignorieren, weil sie in unserer heutigen Welt zu einer beherrschenden Macht und zu einem konkurrierenden Glaubenssystem geworden ist.“⁵⁴⁰ Wenn man diese Aussage ernst nimmt, kommt man zur Frage, ob die Auseinandersetzung mit der Globalisierung heute nicht zu einer fundamentalen Frage von Glauben und Unglauben geworden ist, so wie sie im Reformierten Weltbund diskutiert wird. Wenn die vorherrschende Globalisierung als „konkurrierendes Glaubenssystem“ verstanden wird, ist es nur konsequent, dass der nächste Abschnitt im LWB-Arbeitspapier den Titel trägt „Widerstand gegen die wirtschaftliche Globalisierung und praktische Umsetzung von Alternativen“. Dieser Abschnitt selbst ist noch etwas kurz geraten. Stärker ausgearbeitet sind dann wieder die Überlegungen dazu, wie sich die Globalisierung auf die lutherischen Kirchen, ihr Zeugnis in der Welt und ihre Gemeinschaft im LWB auswirkt.

Die Kluft zwischen den „Gewinnern“ und „Verlierern“ der Globalisierung hat unmittelbare Auswirkungen auf die Gemeinschaft in den Kirchen und zwischen den Kirchen. Am Schluss des Berichts stehen acht Anstöße für Aktionsstrategien im eigenen Kontext. So sollen Partnerschaften mit Kirchen und Ortsgemeinden in anderen Teilen der Welt für einen kritischen Austausch darüber genutzt werden, wie sich die wirtschaftliche Globalisierung für die Partner auswirkt. Es sollen Bereiche kritisiert und verändert wer-

den, wo sich negative Machtverhältnisse der wirtschaftlichen Globalisierung in den kirchlichen Beziehungen widerspiegeln.

Außerdem sollten Kirchen und Gemeinden prüfen, wie sie zur Solidarität zwischen Arbeitern und Landwirten in verschiedenen Teilen der Welt beitragen können und wie sie wirksam Konzernpraktiken hinterfragen und ihre Regierung stärker in die Verantwortung nehmen können. Schließlich wird dazu aufgerufen, Bündnisse (ökumenisch, interreligiös und auf Nichtregierungsorganisationen-Basis) zu bilden, um eine verstärkte Verantwortung in Fragen der Globalisierung wahrzunehmen.⁵⁴¹ Das Arbeitspapier enthält also zahlreiche Ansätze dafür, die lutherischen Kirchen und Gemeinden, aber auch die einzelnen Christinnen und Christen zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der wirtschaftlichen Globalisierung und auf dem Weg zu einer „Globalisierung der Solidarität“ zu ermutigen und zu konkretem Handeln aufzufordern. Es wird spannend sein zu beobachten, wie diese Impulse in den lutherischen Kirchen und bei der Vollversammlung in Winnipeg aufgenommen werden.

Schon im Vorfeld dieser Versammlung gibt es zahlreiche klare Stellungnahmen aus dem LWB und seinen Mitgliedskirchen zu Fragen der wirtschaftlichen Gerechtigkeit und Globalisierung, zum Beispiel vom Generalsekretär Ishmael Noko und vom Präsidenten Christian Krause. Ein Anlass für viele lutherische Kirchen, sich mit Fragen der Wirtschaft und der internationalen Finanzbeziehungen zu beschäftigen, ist die Kampagne für den Schuldenerlass für die ärmsten Länder. Der LWB und seine Mitgliedskirchen engagieren sich auch in gemeinsamen ökumenischen Diskussionsprozessen, die das Ziel haben, die gegenwärtige Globalisierung zu analysieren und nach Alternativen zu suchen. Es ist deshalb zu erwarten, dass der LWB bei seiner kommenden Vollversammlung eindeutige Beschlüsse zu Wirtschaftsfragen und besonders zur Globalisierung fassen wird, die auf einer Linie mit den Beschlüssen von Ökumenischem Rat der Kirchen und Reformiertem Weltbund liegen werden.

Die evangelikale Bewegung

Die Pressemeldung wirkte auf den ersten Blick nicht spektakulär. Am 10. Mai kündigte die „World Evangelical Fellowship“ (WEF) bei ihrer 11. Generalversammlung an, dieser Zusammenschluss evangelikaler Christinnen und Christen in aller Welt werde sich Anfang 2002 in „World Evangelical Alliance“ umbenennen. Schon die Begründung ließ allerdings aufhorchen, denn als ein Grund wurde angegeben, die Namensänderung solle zum Ausdruck bringen, dass die WEF damit den Wunsch der Evangelikalen zum Ausdruck bringen wolle, sich verstärkt „in der Welt“ zu engagieren. In der Pressemeldung ist dann auch von konkreten Themen wie Flüchtlingsproblemen, Verschuldung der Dritten Welt und Gewalt in der Familie die Rede.⁵⁴²

An der WEF-Generalversammlung in Kuala Lumpur nahmen etwa 600 evangelikale Christinnen und Christen aus mehr als 80 Ländern teil und fassen zum Beispiel zur Verschuldung der Länder des Südens der Welt Beschlüsse, die durchaus auch auf ökumenischen Treffen hätten gefasst werden können. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer forderten die Regierungen und Finanzinstitutionen im Norden und Süden auf, „entschlossen, für alle durchschaubar und mit Integrität daran zu arbeiten, dass Korruption bekämpft wird und die Visionen vom Jubilee 2000 verwirklicht werden, indem konkrete Schritte unternommen werden, um die Ketten der Verschuldung zu brechen und den ärmsten Ländern der Welt einen Neuanfang zu ermöglichen“.⁵⁴³ Stephen Rand von der britischen Hilfsorganisation Tearfund stellte fest: „Trotz der Teilerfolge von Jubilee 2000 leben wir immer noch mit einer Situation, in der mehr Geld für die Rückzahlung von Schulden aus den armen Ländern abfließt als sie Entwicklungshilfe erhalten. Es gibt Länder, die mehr Geld für die Rückzahlung von Schulden aufwenden als für Gesundheit und Bildung.“⁵⁴⁴

Es verwundert nicht, dass es angesichts solcher Analysen bei dem Treffen in Kuala Lumpur zu einer kritischen Bewertung des Prozesses der Globalisierung kam, und zwar aus einer dezidiert evangelikalen Position heraus, wie aus den Aussagen des scheidenden Internationalen Direktors der WEF, Agustin Vencer (Philippinen) in einem Interview hervorgeht: „Ich komme aus der Dritten Welt und deshalb ist dies mein Anliegen: Als Evangelikale haben wir möglicherweise einen dynamischen Glauben – aber wie relevant ist er für unser Land, für unsere leidenden Mitbürger? Wie relevant ist er im Blick auf Korruption und Habsucht, nicht nur in der Dritten, sondern auch in der Ersten Welt? Nehmen Sie die Globalisierung: Da sagt man uns: Wir schaffen ein ebenes Spielfeld für unsere Märkte. Ja, das Spielfeld ist eben, aber die Spieler sind

verschieden stark. Was kann da Gutes für die Dritte Welt herauskommen, ist das ein neuer Prozess für den Westen? Ich plädiere für ein umfassendes christliches Engagement zur Umwandlung von Kirche und Gesellschaft. Wenn das Heil Gottes auch eine kosmische Dimension hat, dann haben die Evangelikalen einen gesellschaftlichen Auftrag. Sie müssen sich einsetzen in dem Gebiet, das die Diskrepanz ausmacht zwischen Gottes idealem Plan für die Schöpfung und der Wirklichkeit, in der wir leben. Wenn wir fest davon überzeugt sind, dass das Reich Gottes kommt und dass Gott eine vollkommene Gesellschaft schaffen wird, dann müssen die Werte dessen, was da kommt, heute das ethische Handeln der Gemeinde Jesu bestimmen.“⁵⁴⁵

Ein Bericht des deutschen evangelikalen Pressedienstes über die WEF-Generalversammlung beginnt mit der Bemerkung, „die oft als ‚Fromme‘ apostrophierten Evangelikalen wenden sich zunehmend dem sozialen und politischen Engagement zu“.⁵⁴⁶ In dem idea-Bericht wird auch erwähnt, dass der ÖRK-Generalsekretär Konrad Raiser in einem schriftlichen Grußwort darauf hingewiesen habe, dass sich die beiden Dachorganisationen mit ähnlichen Themen beschäftigten, so mit dem Zeugnis und Dienst in einer von der Globalisierung geprägten Welt.

In dem Bericht wird auch darauf hingewiesen, dass deutsche Delegierte sich „besorgt über die zunehmende gesellschaftspolitische Ausrichtung der Evangelikalen“ zeigten.⁵⁴⁷ Es heißt dann weiter: „Pfarrer Rudolf Westerheide, Referent der deutschen Allianz und neues Mitglied des höchsten Leitungsgremiums der Weltallianz, dem Internationalen Rat, sagte, man müsse aufpassen, dass man sich nicht nur auf die Fragen von heute konzentriere und dabei die Fragen von morgen vernachlässige. So gelte, eine mögliche Gegenbewegung zu bedenken, etwa den Rückzug ins Private. Die Evangelikalen sollten im Blick auf gesellschaftspolitisches Engagement darauf achten, dass sie nicht ins Fahrwasser der Ökumene gerieten.“⁵⁴⁸ Wolfgang Polzer schrieb in idea in einem Kommentar über das evangelikale Treffen: „Teilweise unterschied sich das, was die 611 Delegierten aus 82 Ländern verhandelten, kaum von ökumenischen Tagungen. Noch eine Resolution zum Schuldenerlass für die armen Länder! Eine zur Gewalt gegen Frauen unterschied sich glücklicherweise dadurch, dass sie den Missbrauch in christlichen Gemeinden beim Namen nannte. Dann aber wieder altbekannte Themen wie Globalisierung, Aids, Migration, Flüchtlinge, Welthandel, das Mit- und Gegeneinander der Religionen – es war zwar alles schon gesagt, aber noch nicht von uns, war zu hören. Natürlich spielten Gebet und Bibel, Mission und Evangelisation in Kuala Lumpur eine große Rolle, aber die Akzentverschiebung ist unverkennbar.“⁵⁴⁹ Das Unbehagen an dieser Entwicklung ist in diesem Bericht unverkennbar (wobei hier angemerkt sei, dass die Gewalt gegen Frauen auch in christlichen Gemeinden durchaus schon häufig ein Thema bei

ökumenischen Versammlungen war, also kein Thema ist, das das Treffen in Kuala Lumpur von Treffen etwa des ÖRK unterscheidet⁵⁵⁰).

In dem idea-Kommentar machte Wolfgang Polzer deutlich, dass sich die Gewichte in der evangelikalen Weltbewegung verschoben haben: „Es kann nicht ohne Folgen bleiben, wenn die von Freiheit und Wohlstand verwöhnten Christen aus der Nordhalbkugel nicht mehr die Tagesordnung bestimmen. Die meisten Evangelikalen leben – wie Jesus – Seite an Seite mit den Ärmsten der Armen und den Unterdrückten in Ländern, die von Freiheit, sozialer Gerechtigkeit und Frieden nur träumen können. Sie leiden unter Anfeindungen, Krieg, Krankheit und Naturkatastrophen. Was die Vorherrschaft eines brutalen Wirtschaftssystems bedeutet, in dem nur die Starken bestimmen und verdienen, erleben sie am eigenen Leibe. Hingegen haben sie nie erfahren, was Soziale Marktwirtschaft, was ein Rechts- und Sozialstaat ist.“⁵⁵¹

Es wird in dem Kommentar dann gefragt: „Wie lange können die Evangelikalen den Spagat zwischen geistlichem und politischem Einsatz aushalten? Die Ökumene hat damit bittere Erfahrungen gemacht.“⁵⁵² Die Schlusspassage des Kommentars lautet: „Wenn das evangelikale Schiff jetzt zu neuen Ufern aufbricht, sollten die Steuerleute sorgfältig auf den Kurs achten. Die See ist rau, und nicht weit unter der Oberfläche lauern Riffe und Felsen. Sinken wird das Schiff nicht, denn der Kapitän, Gott, hat den besten Überblick. Auf ihn sollte die Besatzung hören.“⁵⁵³

Was es bedeutet, auf Gott zu hören, das ist unter Evangelikalen zunehmend umstritten. Angesichts des Elends in vielen Teilen der Welt kommen immer mehr evangelikale Christinnen und Christen im Süden, aber auch zunehmend im Norden zu der Überzeugung, dass sie aus ihrem Glauben heraus verpflichtet sind, sich Not und Unrecht entgegenzustellen. Sie stellen zwischen den biblischen Verheißungen und den Hoffnungen der Armen auf ein besseres Leben eine Verbindung her und engagieren sich in der Gesellschaft. Das Engagement für die Nöte der Armen durch diakonische Initiativen hat eine lange Tradition in der evangelikalen Christenheit, was aber nun vielen stärker bewusst wird ist, dass es Situationen gibt, in denen es nicht ausreicht, die Wunden zu verbinden, sondern wo ein Engagement für eine grundlegende Veränderung der sozialen Verhältnisse gefordert ist.

Diese Überzeugung war in der WEF schon vor dem Treffen in Kuala Lumpur gewachsen. So heißt es in der „Iguassu Affirmation“ einer WEF-Missionskonferenz in Brasilien im Oktober 1999: „In einer Welt, die zunehmend von globalen Wirtschaftsmächten beherrscht wird, müssen Christen sich der alles zernehmenden Auswirkungen des Überflusses und der zerstörerischen Auswirkungen der Armut bewusst sein. Wir müssen uns klar machen, welche

ethnozentrischen Vorstellungen unsere Einschätzung von Wirtschaftskräften prägen. Wir verpflichten uns, uns den Realitäten der Armut auf der Welt zuzuwenden und uns einer Politik entgegenzustellen, die den Mächtigen und nicht den Machtlosen dient. Es ist die Verantwortung der Kirche an jedem Ort, die Bedeutung und den Wert des Menschseins zu bekräftigen, und dies besonders dort, wo indigene Kulturen von der Vernichtung bedroht sind. Wir rufen alle Christen auf, sich dazu zu verpflichten, über Gottes Sorge für Gerechtigkeit und das Wohlergehen aller Menschen nachzudenken.

Die Erde ist des Herrn und das Evangelium ist die Gute Nachricht für alle Geschöpfe. Christen haben teil an der Verantwortung, die Gott der ganzen Menschheit gegeben hat, für die Erde zu sorgen. Wir rufen alle Christen auf, sich dadurch für die ökologische Integrität einzusetzen, dass sie eine verantwortungsbewusste Haushalterschaft der Schöpfung wahrnehmen, und wir ermutigen Christen zur Teilnahme an Initiativen zur Bewahrung und zum Schutz der Umwelt.⁵⁵⁴

Innerhalb der weltweiten evangelikalen Bewegung hat die „International Fellowship of Evangelical Mission Theologians“ (INFEMIT) und das mit ihr verbundene „Oxford Centre for Mission Studies“ eine Vorreiterrolle im Blick auf die Entwicklung einer ganzheitlichen Missionstheologie, die Evangelisation und sozial-politisches Engagement zu verbinden sucht, gespielt.⁵⁵⁵ Mit Konferenzen, Büchern und Schwerpunktausgaben der Zeitschrift „Transformation“⁵⁵⁶ ist die evangelikale Debatte zu ökonomischen Fragen vorangebracht worden. Zu INFEMIT gehören vor allem Theologinnen und Theologen aus dem Süden der Welt sowie einige in sozialen Fragen engagierte Theologinnen und Theologen in Europa und Nordamerika.

Sie befassen sich oft mit den gleichen Themen wie die ökumenische Bewegung, aber in ihrem Bibelverständnis und ihrer Theologie stehen sie fest in der Tradition der evangelikalen Bewegung. Die Anwendung biblischer Verheißungen und Maßstäbe auf die heutige wirtschaftliche, soziale und politische Situation und besonders auf die große Kluft zwischen Arm und Reich in der Welt bringt diese Theologinnen und Theologen dazu, gerade aus einer evangelikalen Position heraus für grundlegende, manchmal radikal formulierte Veränderungen in den internationalen Wirtschaftsbeziehungen einzutreten.

Die evangelikale Grundhaltung hindert die INFEMIT-Mitglieder nicht daran, eine enge Zusammenarbeit mit der ökumenischen Bewegung zu suchen. So ist der lateinamerikanische evangelikale Theologe René Padilla schon häufiger Teilnehmer ökumenischer Konferenzen gewesen, zum Beispiel des erwähnten „Colloquium 2000“ in Hofgeismar. Umgekehrt sind

ökumenisch orientierte Christinnen und Christen bei eigenen Konferenzen willkommen. Ein Beispiel dafür war der Evangelisationskongress CLADE IV, zu dem die „Fraternidad Teológica Latinoamericana“ eingeladen hatte, der lateinamerikanische Zweig von INFEMIT. Zu den Rednern gehörten José Miguez Bonino (Argentinien) und Elsa Tamez (Mexiko), die zu den bekannten Vertretern der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie gehören. Im Schlussdokument der Konferenz heißt es: „Wir begreifen das Streben nach Gerechtigkeit für alle in der Vollmacht des Heiligen Geistes als zentralen Bereich unseres Auftrags.“ Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer verpflichteten sich, aktiv an gesellschaftlichen Prozessen mitzuwirken, „welche das Leben und die Menschenwürde im leidenden Lateinamerika fördern“.⁵⁵⁷ Angesichts der gegenwärtigen Wirtschaftskrise in Lateinamerika, der Folgen der Asienkrise der letzten Jahre und des wirtschaftlichen Niedergangs in vielen afrikanischen Staaten engagieren sich dort evangelikale Christinnen und Christen verstärkt in sozialen Fragen und zwar sowohl in konkreten Projekten vor Ort als auch in einem Engagement für die Änderung der nationalen und internationalen Wirtschaftsordnungen und -beziehungen. Diese Veränderungen werden erst allmählich von den evangelikalen, aber auch den ökumenisch engagierten Christinnen und Christen in Deutschland wahrgenommen. Die Kritik an der vorherrschenden Globalisierung ist in den Kirchen im Süden der Welt sehr breit, und das sollte ein Grund mehr sein, sich intensiv mit dieser Kritik auseinander zu setzen.

Katholische Kirche

Keine Kirche ist in dem Maße Weltkirche wie die römisch-katholische Kirche. Von ihrer Geschichte und ihrer Größe wie von ihrem Selbstverständnis und von ihrer Präsenz her ist sie global. Entsprechend unüberhörbar sind auch die Stimmen in der katholischen Kirche, die die negativen Auswirkungen der neoliberalen Globalisierung auf die Armen der Welt wahrnehmen und kritisieren. Liest man katholische Texte zu Fragen der Globalisierung, kommt man zur Einsicht, dass diese Kirche ein gewichtiger Faktor der globalen Protestbewegung und der Suche nach Alternativen ist.

Für viele immer wieder überraschend ist es, wie deutlich Papst Johannes Paul II., der bei vielen Themen für seine konservative Position bekannt ist, sich kritisch zu wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und den Schattenseiten der Globalisierung äußert. So begann der Evangelische Pressedienst eine Meldung über den Besuch des Papstes in Washington mit diesen Sätzen: „Papst Johannes Paul II. hat bei seiner ersten Begegnung mit US-Präsident George W. Bush soziale Ungerechtigkeit als Folge der Globalisierung beklagt. Die Kirche erkenne zwar die wirtschaftlichen Möglichkeiten dieses Prozesses an... sie sei aber zutiefst besorgt über ‚die Trennlinie zwischen denen, die von den Vorteilen profitieren können und denjenigen, die davon abgeschnitten sind‘.“⁵⁵⁸ Zahllos sind solche Aussagen des Papstes, und es kann kein Zweifel daran bestehen, dass es ihm ernst ist mit dem Engagement für die Opfer des Globalisierungsprozesses.⁵⁵⁹ Immer wieder spricht er von den „unguten Folgen der Globalisierung“ und bei der Eröffnung der Bischofsversammlung in Rom Ende September 2001 betonte er, dass die Kirche ihre Stimme erheben muss zur Verteidigung der Armen, es gelte aber auch die Aufgabe wahrzunehmen und jene zu „benennen, die missbräuchlich von den Verhältnissen profitieren“.⁵⁶⁰

Der Papst steht mit diesem Engagement nicht allein. Dies wurde zum Beispiel in Zusammenhang mit den Protesten anlässlich des G-8-Treffens in Genua deutlich. Dionigi Tettamanzi, Kardinal und Erzbischof von Genua, übte Kritik an der vorherrschenden Globalisierung und bezog eindeutig Partei für deren Opfer. Bei einer Veranstaltung aus Anlass des Gipfels erklärte er: „Die Kirche steht an der Seite derer, die gegen die Perversität dieser Globalisierung kämpfen“. Er wandte sich gegen den „Profit um jeden Preis“ und stellte fest, es sei „nur recht und billig, die Mächtigen dieser Welt massiv unter Druck zu setzen“.⁵⁶¹ Der Kardinal ist nicht eine Randfigur der Weltkirche, sondern gilt als einer der ernsthaften Kandidaten für die Nachfolge des jetzigen Papstes.

Auch aus den Orden kommt in zunehmendem Maße Kritik an der gegenwärtigen Globalisierung. Dies gilt besonders für die Franziskaner. Im „Missionsdienst“ der Missionszentrale der Franziskaner schrieb Pater Andreas Müller im Oktober 1999 in einem Kommentar: „Die Globalisierung der Märkte darf nicht absoluten Vorrang haben. Gott sei Dank regt sich auch allenthalben der Widerstand... Als Christen sind wir Hoffnungsträger einer neuen Kontrastgesellschaft. Wenn wir wirklich an den menschenfreundlichen Gott glauben, der sich der Welt mitgeteilt hat und dabei seine Vorliebe für die Armen kundgetan hat, dürfen wir uns niemals abfinden mit der gnadenlosen Durchsetzung der Starken gegen die Schwachen, müssen wir der Globalisierung des Marktes die Globalisierung der Herzen entgegensetzen. Konkret heißt das: Wir müssen die Aspekte von der Würde der Person, der Solidarität, der Gerechtigkeit, der Befreiung der Armen in die Globalisierungsdebatte einbringen.“⁵⁶² Sehr deutlich hat sich auch Peter-Hans Kovenbach, der Generaloberer der Jesuiten, geäußert, als er angesichts der Auswirkungen des Neoliberalismus eine neue „Befreiungstheologie“ forderte.⁵⁶³ Dass die Orden es nicht bei solch klaren Stellungnahmen belassen, zeigt sich zum Beispiel darin, dass die Ordensleute für den Frieden immer wieder Mahnwachen vor dem Hauptsitz der Deutschen Bank in Frankfurt am Main durchführen. Über die Initiative berichtete Schwester Klarissa Watermann in einem Interview: „Einmal hieß das Thema einer Aktion zum Beispiel: ‚Unser Wirtschaftssystem kettet Menschen an‘. Da haben wir uns angekettet vor den Garagen der Deutschen Bank und hatten Bilder von Sklaven in Ketten dabei, um auf die Situation der Menschen in den armen Ländern hinzuweisen, die durch unser Wirtschaftssystem angekettet sind. Natürlich wurden wir schnell mit Schneidbrennern losgeschnitten und weggetragen.“⁵⁶⁴

In der katholischen Kirche und ihren Organisationen gibt es eine breite Diskussion über die Globalisierung, die schon deshalb eine kritische Position einnimmt, weil sie diesen Wirtschaftsprozess aus der Perspektive der Armen beleuchtet und bewertet. Ein Beispiel dafür ist ein Memorandum von Pax Christi in Deutschland zum Thema „Der Globalisierung des Kapitals eine globalisierte Solidarität entgegensetzen“. In dem im Juli 2000 veröffentlichten Papier wird vor allem der Zusammenhang zwischen Globalisierung, wachsender Armut und der Gefährdung des Friedens herausgearbeitet, wobei auch auf die Armut in Deutschland und die wirtschaftliche Notsituation vieler Flüchtlinge eingegangen wird. Es wird dann analysiert, wie sich die Deregulierung der Finanzmärkte auswirkt und konstatiert, dass sie viele Länder verwundbarer gemacht hat für plötzliche Finanzschocks und dass dies verheerende soziale und ökonomische Auswirkungen habe. Außerdem begünstige die Deregulierung Prozesse der sozialen Spaltung. Es wird daher gefordert: „Damit Bemühungen um soziale Entwicklung nicht konsequent durch die Dominanz monetaristischer Interessen konterkariert werden, ist eine

Neuordnung des Internationalen Finanzsystems dringend erforderlich. Dazu gehören u.a. Maßnahmen zur Entschleunigung von Finanzflüssen und zur Eindämmung von Wechselkurspekulationen.“⁵⁶⁵ Außerdem wird unter anderem die Einführung einer Devisentransaktionssteuer (Tobin-Steuer) gefordert.

Außerdem setzt sich Pax Christi für die vollständige Streichung der Schulden der ärmsten Länder und die Ausweitung der Entschuldung auf die sogenannten Schwellenländer ein. In einem längeren Abschnitt geht es dann um Fragen der Menschenrechte: „Im Kontext der Globalisierung wird die militärisch geschützte Wettbewerbsfähigkeit – mit ihren Folgen von sozialer Spaltung, Chaotisierung ganzer Länder und Regionen, Ausbau der Polizei-, Militär- und sonstigen Sicherheitsapparaten – zur leitenden politischen Perspektive.“⁵⁶⁶ Besorgt wird zudem registriert, dass die Grundrechte der Menschen im Zeitalter der Globalisierung nicht nur gegen staatliche Eingriffe, „sondern immer mehr auch gegen die Dominanz ökonomischer Interessen durchgesetzt werden müssen“⁵⁶⁷. Pax Christi fordert, dass der Globalisierung des Kapitals eine „Globalisierung der Solidarität“ entgegengestellt werden muss.

Es kann nicht überraschen, dass die katholischen Hilfs- und Missionswerke eine aktive Rolle im Engagement für eine andere Globalisierung einnehmen, erfahren sie doch von ihren Partnern im Süden der Welt tagtäglich, wie sich die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich auf der Welt und in den einzelnen Ländern verheerend und nicht selten katastrophal auswirkt. So stellte Hermann Schalück, der Präsident von missio Aachen 1998 in einem Kommentar fest, dass die Globalisierung zwar Vorteile bringe und die Gewinne der Unternehmen erhöhe: „Doch die Profite des einen erwirtschaften sich auf Kosten der anderen. Aspekte der Globalisierung, die für den einen Segen sind, erweisen sich für den anderen als Fluch. Autos und Fußbälle werden billig in Asien hergestellt – zum Teil mit Kinderarbeit... Wir in der katholischen Kirche sollten Globalisierung nicht als Schicksal hinnehmen oder gar verteufeln, sondern bewusst gestalten. Kirche ist von Anfang an kulturüberschreitend angelegt... Es ist unser Auftrag aus dem Evangelium, humane Dimensionen und ethisch-moralische Prinzipien in die Globalisierungs-Debatte einzubringen. Unser Ziel ist der Aufbau einer auf Werten fundierten Menschheitsfamilie, die sich in Frieden und Gerechtigkeit entfalten kann.“⁵⁶⁸

Hier könnten viele Stellungnahmen aus Werken wie Misereor zitiert werden, ich will mich aber darauf beschränken, Bischof Franz Greve, der an der Spitze von Adveniat (des katholischen Werkes zur Unterstützung der Kirchen in Lateinamerika) steht, zu Wort kommen zu lassen. Er nannte in einer Predigt die Armut in Deutschland und die extrem schlechte Situation von Kindern, Jugendlichen, Frauen und indianischer Bevölkerung in Lateinamerika ein „Ärgernis“ und konstatierte dann: „Überall sind die Spuren der

Ungerechtigkeit sichtbar, die Armen in den hoch verschuldeten Ländern zahlen sich tot an den Zinsen.“⁵⁶⁹

Die Einsichten der Orden und katholischen Entwicklungs- und Missionswerke sind in die Studie „Die vielen Gesichter der Globalisierung – Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung“ eingeflossen, die von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz 1999 herausgegeben wurde.⁵⁷⁰ Erarbeitet hatte sie eine Sachverständigengruppe der kirchlichen Werke Adveniat, Caritas international, Misereor, missio Aachen, missio München und Renovabis.

Die Studie stellt im ersten Teil ausführlich dar, was Globalisierung ist und wie sie sich auswirkt. Dabei bemühen die Autorinnen und Autoren sich erkennbar um eine möglichst sachliche Darstellung unter Berücksichtigung auch der positiven Ergebnisse des Globalisierungsprozesses. In einem längeren Abschnitt wird dann auf die Globalisierung als „Herausforderung für die Religionen und die Kirche“ eingegangen. Es wird deutlich, dass die großen Religionsgemeinschaften selbst zu globalen Akteuren geworden sind und sich dabei auch ihrer globalen Verantwortung bewusst werden: „Alle großen Religionen verstehen sich (zumindest heute) nicht nur als partikulare, sondern auch als universale Angebote. Sie erheben damit den Anspruch, Antworten zu besitzen bzw. Wahrheiten zu verkünden, die für alle Menschen gültig sind. Soll dies nicht zu schweren Konflikten führen, sondern zu einer gedeihlichen Pluralität, so erfordert dies eine umfassende Ökumene, die den Dialog der Religionen und die Zusammenarbeit der Menschen unterschiedlichen Glaubens als wesentliches Element einschließt.“⁵⁷¹

Im Abschnitt „Weltkirche als Lerngemeinschaft“ wird dargestellt, dass in einer Weltkirche ein Gleichgewicht zwischen Universalismus und Partikularismus hergestellt werden muss. Die Kirche „will zugleich Weltkirche sein und doch nicht die Ortskirchen bevormunden“.⁵⁷² Unter Berufung auf das Zweite Vatikanische Konzil und die Erfahrungen von Ortskirchen tritt die Sachverständigengruppe für eine richtige Verbindung von universaler Botschaft des Evangeliums und partikularen Formen und Gestalten ein. Was das konkret bedeutet, wird eingeräumt, habe „weiten innerkirchlichen Konfliktstoff geschaffen“⁵⁷³. Dabei werden die „Spannungen zwischen Zentralismus und ortskirchlicher Selbständigkeit – etwa in Asien – nicht verschwiegen: „Andererseits sind diese und ähnliche Vorteile zugleich auch Nachteile, weil sie den Eindruck einer nicht in Asien verwurzelten, fremdbestimmten Religion verstärken und das Bemühen um Inkulturation häufig bremsen.“⁵⁷⁴

Ausführlich geht die Studie auf die Aufgaben der kirchlichen Hilfswerke ein. Für das sozialetische Verhalten der Werke und der übrigen Kirche wer-

den eine Reihe von sozialetischen Maßstäben entwickelt, die hier nur in Stichworten wiedergegeben werden können: Menschenwürde, Orientierung am Gemeinwohl, individuelles und politisches Verantwortungsbewusstsein, Gerechtigkeit zwischen den Generationen, Subsidiarität sowie Verminderung des Spannungsverhältnisses von Universalität und Partikularität durch einen möglichst breiten interkulturellen Dialog.⁵⁷⁵

Diese sozialetischen Einsichten werden in Beziehung gesetzt zur Realität der heutigen Globalisierung, und es kann nicht überraschen, dass dabei deutliche Kritik an den bestehenden Verhältnissen und dem zugrundeliegenden Konzept von Wirtschaften geübt wird. So wird zum Beispiel festgestellt: „Die Globalisierung in ihrer gegenwärtigen Form bedarf grundlegender Strukturreformen, wenn sie dem Leitbild einer nachhaltigen Entwicklung entsprechen soll.“⁵⁷⁶ Zum „freien Markt“ heißt es: „Das heute vorherrschende Steuerungsprinzip des freien Marktes allein erweist sich als unfähig, wirtschaftliche Effizienz, soziale Gerechtigkeit und ökologische Zukunftsfähigkeit auf verträgliche Weise miteinander zu verbinden. Noch weniger ist es imstande, dauerhaft Frieden, demokratische Partizipation und kulturelle Vielfalt zu schaffen bzw. zu sichern, wenn es nicht von einem Konsens in grundlegenden Wertfragen getragen ist.“⁵⁷⁷

Aus diesen Erkenntnissen werden im letzten Teil der Studie Konsequenzen für erforderliches Handeln im Blick auf die internationale Rechtsordnung und Sicherheitspolitik, die Wirtschafts- und Sozialpolitik, die Reform der Weltwirtschaftsordnung und des internationalen Finanzsystems sowie die globale Umweltpolitik gezogen. Für die Kirche und ihre Werke werden zahlreiche Aufgaben identifiziert, und es heißt dann zum Schluss: „Die Weltkirche, die sich als Lerngemeinschaft versteht, verkündet ein Programm, das Brücken bauen soll. Nur im gemeinsamen Lernen voneinander, rückgebunden an die ihnen geschenkte Botschaft des Evangeliums, können die Ortskirchen in ihrer Vielfalt zu einer wahren Weltkirche werden. Dieses Programm, von dessen Realisierung die Kirche freilich noch weit entfernt ist, könnte ein Modell einer menschengerechten Globalisierung sein mit dem Ziel, ‚der Globalisierung des Profits und des Elends eine Globalisierung der Solidarität entgegenzustellen‘ (Johannes Paul II.).“⁵⁷⁸

Die Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“ hat inzwischen zwei weitere Studien veröffentlicht und zwar zu den Themen „Das soziale Kapital – Ein Baustein im Kampf gegen Armut von Gesellschaften“⁵⁷⁹ und „Globale Finanzen und menschliche Entwicklung“⁵⁸⁰. Auf die Inhalte dieser Studien wird in Kürze in einer gesonderten Publikation eingegangen, in der es um Alternativen zur vorherrschenden Globalisierung gehen wird. Hier soll nur deutlich gemacht werden, wie systematisch und mit

langem Atem die katholische Kirche in Deutschland sich mit Fragen der Globalisierung befasst, und dies ganz selbstverständlich im Austausch mit anderen Diözesen, Bischofskonferenzen und Werken in allen Teilen der Welt. Dass Johannes Paul II. sich so kritisch gegenüber der vorherrschenden Globalisierung ausspricht und so stark für eine Globalisierung der Solidarität einsetzt, gibt dem Engagement in allen Regionen der Weltkirche Auftrieb, aber davon nicht zu trennen ist die konkrete Erfahrung von Gemeinden vor Ort, wie negativ sich der gegenwärtige Globalisierungsprozess auf die Armen auswirkt. Um so mehr ist zu hoffen, dass die Weltkirche selbst noch überzeugender eine „Globalisierung der Solidarität“ vorleben und dabei vor allem das Verhältnis zwischen Vatikan und lokalen Diözesen und Gemeinden neu gestalten kann. Am Schluss dieses Absatzes kommt Bischof Franz Kamphaus zu Wort, der bei dem Entwicklungspolitischen Kongress „Solidarität – die andere Globalisierung“ am 13. November 1998 feststellte: „Eine Welt auf dem Weg zur Solidarität. Sie zeigt sich in den weltweiten politischen Aufbrüchen gegen den neoliberalen Marktradikalismus. Immer mehr Menschen stellen sich der Ökonomisierung aller Lebensbereiche entgegen. Sie sind nicht mehr bereit hinzunehmen, dass die Politik ganz und gar ins Schlepptau der Ökonomie gerät. Sie sagen: Wir dürfen unsere Seele doch nicht an den Markt verkaufen! Und sie haben Recht!“⁵⁸¹

Missionswissenschaft

Neben den ökumenischen Zusammenschlüssen wie dem ÖRK, dem RWB und dem LWB sowie weltweit präsenten Kirchen wie der römisch-katholischen Kirche haben sich in den letzten Jahren zahlreiche weitere Kirchen und ökumenische Zusammenschlüsse wie zum Beispiel die Weltvereinigung für christliche Kommunikation (WACC) mit den Auswirkungen der Globalisierung beschäftigt und auf ihren jeweiligen Fachgebieten nach Alternativen gesucht. Als ein Beispiel soll hier kurz auf die IX. Konferenz der International Association for Mission Studies (IAMS) eingegangen werden, die vom 10.-19. April 1996 in Buenos Aires stattfand und unter dem Thema „God and Mammon: Economies in Conflict“ stand. In der „Internationalen Vereinigung für Missionswissenschaft“ arbeiten Missionswissenschaftlerinnen und Missionswissenschaftler aus allen Regionen der Welt zusammen, die aus einer evangelischen, anglikanischen, römisch-katholischen oder orthodoxen Tradition kommen und unterschiedliche theologische Positionen vertreten. An der Konferenz nahmen einhundertdreißig von ihnen aus siebenunddreißig Ländern teil.

Um so bemerkenswerter ist die breite Übereinstimmung in der Kritik an der vorherrschenden Globalisierung, eine Grundhaltung, die schon in der Bibelarbeit des evangelikalen argentinischen Theologen René Padilla zu Levitikus 25 deutlich wurde. Die Bestimmungen für ein Jubeljahr, so Padilla, müssen heute ernst genommen werden: „Unter der Tyrannei des Mammon, König und Herr des globalen Wirtschaftssystems, leben viele Millionen Menschen in allen Teilen der Welt unterdrückt und in großem Elend. Trotz dieser Fakten wird behauptet, dass dieses perverse System das einzig mögliche sei und dass schon der Gedanke einer Alternative unrealistisch wäre.“⁵⁸² René Padilla erinnerte daran, dass die Propheten des Alten Testaments die biblischen Texte in Erinnerung riefen, um die Unterdrückungsstrukturen ihrer Zeit zu kritisieren und nach Alternativen für eine Welt der Gerechtigkeit und des Friedens zu suchen. In diesem Geist beschäftigte sich der argentinische Theologe mit dem Levitikus-Text, stellte ihn in seinem damaligen Kontext dar und zog daraus Lehren für die heutige Zeit. Gottes Sorge für die Schöpfung und für die Armen sind dabei zentrale Aussagen des Bibeltextes, der Israel den Weg zu Gerechtigkeit und Frieden weisen will. Padilla arbeitet heraus, dass in Levitikus 25 eine sehr konkrete Orientierung dafür gegeben wird, wie diese Ziele im gesellschaftlichen und ökonomischen Alltag umzusetzen sind, und dass diese Orientierung auch auf die heutige Ökonomie angewandt werden kann. Ein konkretes Beispiel dafür ist der Erlass der Schulden für die ärmsten Länder. Padilla kommt zum Ergebnis, dass die Bibel

durchaus dabei helfen kann, eine Alternative zur vorherrschenden Globalisierung zu entwickeln und dass die biblischen Texte viel zu wenig eingesetzt würden, wenn es darum gehe, eine Welt der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung zu einer Realität werden zu lassen.⁵⁸³

An diese Gedanken konnte Ulrich Duchrow in einem Hauptreferat der Konferenz anknüpfen. Er stellte in knapper Form die gegenwärtige „Mammon-Wirtschaft“ dar. Bei der Suche nach Alternativen könne eine Beschäftigung mit der ökonomischen Alternative hilfreich sein, die das Volk Gottes seit dem Auszug aus Ägypten entwickelt hat und die einen Kontrast zu den ökonomischen Systemen der damaligen Königreiche des Nahen Ostens darstellte. In seinen Ausführungen ging Duchrow besonders auf die prophetische Tradition ein. Jesus stand in dieser Tradition: „Für ihn bildet das Reich Gottes einen Gegensatz zu den Königssystemen dieser Welt – es ist nahe herbeigekommen und beginnt mitten unter den einfachen Leuten und besonders unter den Armen und Ausgeschlossenen.“⁵⁸⁴ Die Gleichnisse und das Handeln Jesu sind für Ulrich Duchrow Beleg dafür, wie er sich mit den ökonomischen und sozialen Verhältnissen einschließlich der Geldwirtschaft seiner Zeit beschäftigt hat und wie er zum Vertrauen auf Gott und nicht auf Mammon ermutigte.

Dann arbeitet Duchrow heraus, warum es wichtig und möglich ist, zum „totalitären globalen Neoliberalismus“ nein zu sagen und sowohl auf lokaler als auch auf internationaler Ebene Alternativen zu entwickeln. Hierbei sieht er besondere Aufgaben für die Kirchen und ihre Mitglieder: „Vermutlich gibt es keine andere Organisation auf der Welt, wo die lokalen, nationalen und globalen Strukturen so eng miteinander verbunden sind. Christinnen, Christen, Kirchen und kirchliche Organisationen sind aufgerufen und durch den Heiligen Geist dazu ermächtigt, das Salz, das Licht und der Sauerteig in unseren unterschiedlichen Kontexten und in der globalen Gemeinschaft zu sein. Wenn wir uns Gottes Kampf mit den Armen für eine gerechte Alternative anschließen, wie sie in der ganzen Bibel bezeugt ist, in unserer eigenen bedrohlichen Situation, dann werden die Menschen frohlocken und Gott preisen. Wenn wir dies nicht tun, verraten wir unsere Mission. Lasst uns in aller Bescheidenheit zu Gott beten: ‚Dein Reich komme!‘.“⁵⁸⁵

Während Ulrich Duchrow sich in seinem Vortrag auf ökonomische Fragen konzentrierte, reflektierte der indische Theologe Michael Amaladoss über die kulturelle Dimension des Globalisierungsprozesses und die Möglichkeiten einer Gegenkultur. Sein Referat hatte den Titel „Mission in a Post-Modern World. A Call to be Counter-Cultural“. Seine Grundthese lautet, dass Strategien für eine Alternative zur vorherrschenden Globalisierung nur dann wirkungsvoll sein können, wenn sie von einer kulturellen Transformation

begleitet werden, insbesondere einer Veränderung des Weltverständnisses der Menschen und ihres Wertesystems.⁵⁸⁶

Die Globalisierung hat, so Amaladoss „nicht Gemeinschaft zwischen den Menschen geschaffen, sondern nur Fragmentierung und den Konkurrenzkampf um knappe Ressourcen“.⁵⁸⁷ Dies habe zu einer kulturellen Krise beigetragen. Traditionelle Formen der Zusammenarbeit in Gruppen, einschließlich der Familie, seien zusammengebrochen und andererseits suchten die Menschen in einer inhumanen Welt nach neuer Identität und neuen Beziehungen der gegenseitigen Hilfe und der Solidarität. Aber auch die Kirchen hätten Probleme, eine alternative Vision zu entwickeln, nicht zuletzt deshalb, weil sie auf vielfältige Weise Kompromisse mit dem eingegangen seien, was als Modernität verstanden wird. Sie seien andererseits aber noch nicht in der Lage, sich auf den religiösen Pluralismus in der Welt einzustellen, auch wenn sie sich mit Themen wie „Evangelium und Kultur“ und dem Dialog der Religionen befassten.

Nötig ist nach Auffassung von Amaladoss eine kritische Auseinandersetzung mit einer Modernisierung, die alles zu Objekten gemacht habe, die beobachtet, gemessen, manipuliert und für eigennützige Zwecke ausgebeutet würden. Ebenso gelte es, die Bedeutung von Gemeinschaft für das Leben neu zu entdecken und zu erkennen, wie menschlicher Egoismus Gemeinschaft zerstört.⁵⁸⁸ Jesu Vision von einer Gemeinschaft in Gott muss in dieser Situation in Erinnerung gerufen werden und damit auch die Bedeutung der Transzendenz in einer Welt, in der die absolute Autonomie des Einzelnen propagiert wird.

Michael Amaladoss zog aus seinen Überlegungen die Konsequenz: „Die Herausforderung der Mission heute besteht deshalb darin, eine Gemeinschaft der Gegenkultur zu bilden, die die Werte des Lebens, der Gemeinschaft und der Transzendenz verkörpert. Sie bezeugt und fördert die Herrschaft Gottes in der Welt... Für eine Gegenkultur einzutreten bedeutet, prophetisch zu sein. Es geht darum, die Menschen im Namen einer Vision damit herauszufordern, was sie werden können, und dadurch, dass diese Vision Gestalt annimmt.“⁵⁸⁹ Es geht also nicht nur um eine Vision eines anderen Lebens, sondern auch darum, es als Gemeinschaft zu leben. Amaladoss erinnert in diesem Zusammenhang an das Bild vom Salz der Erde. Solche alternativen Gemeinschaften müssten aber nicht notwendigerweise nur christlich sein, sondern könnten auch einen multireligiösen Charakter haben. Wir „besitzen“ Christus nicht, und leicht könne die Einzigartigkeit Christi mit der Einzigartigkeit der Christenheit verwechselt werden.⁵⁹⁰

Die Referate der Konferenz boten also viel Stoff zum Nachdenken und

viel Provokation für ein herkömmliches Verständnis von Kirche und Mission. Die Berichte der Arbeitsgruppen lassen erkennen, dass diese Herausforderung angenommen wurde. Die Auseinandersetzung zwischen Gott und Mammon hat Konsequenzen für die Theologie, aber auch für die kirchliche und missionarische Praxis. Im Bericht einer Arbeitsgruppe wird herausgearbeitet, vor welchen Aufgaben die Kirche angesichts von Armut und Reichtum steht: „Die Kirchen der Reichen müssen erkennen, dass sie ihr Wertesystem und ihren Lebensstil ändern müssen, sie müssen wahrnehmen, dass die Kultur des Konsums nicht geeignet ist, diese Welt zu erhalten, und dass das Leben der Reichen direkte Auswirkungen auf das Leben der Armen hat. Wenn die Kirchen dies nicht tun, können sie nicht die Macht Gottes über Mammon bekunden.“⁵⁹¹

In der Schlusserklärung der Konferenz werden unter anderem die Effekte des neoliberalen Kapitalismus noch einmal zusammengefasst und konkrete Vorschläge auf dem Weg zu einer Alternative formuliert. Es wird herausgearbeitet, wie die Bibel helfen kann, Visionen eines anderen Lebens und Wirtschaftens zu entwickeln, die auf der Einsicht beruhen, dass Gott ein Gott des Lebens ist und Leben fördern will. Ausdrücklich wird gefordert, eine interreligiöse Solidarität zu schaffen und dabei von den Werten und Überzeugungen der anderen Religionen zu lernen.

Breiten Raum nimmt in der Erklärung der Abschnitt ein, in dem es um die Herausforderungen für Kirche und Mission geht. Es wird daran erinnert, dass die Kirche in vielen Teilen der Welt eine Kirche der Armen ist, während andernorts die Kirchen selbst großen ökonomischen Einfluss haben und eine Rolle im globalen Kapitalismus übernehmen. Auch Missionsarbeit wird mit den so zur Verfügung stehenden Ressourcen finanziert. Dies muss kritisch überprüft werden.

Die Kirchen werden aufgefordert, das Fundament für eine Kultur des Lebens zu legen. Mission bedeutet auch, diese Kultur des Lebens in Situationen der Gewalt und des Todes zu fördern und dafür prophetisches Zeugnis abzulegen. Weiter heißt es: „Mission ist nicht nur der Ruf zum Exodus, von der Sklaverei in die Freiheit. Es ist auch der Ruf zur Wiederherstellung der Gesellschaft, der Wiederaufbau von Jerusalem nach der Zerstörung von Babylon.“⁵⁹² Am Ende der Erklärung steht die Selbstverpflichtung: „Unser Kampf in der Mission für die Ökonomie Gottes in der Welt wird weitergehen.“⁵⁹³

EKD-Synode zum Thema Globalisierung

„Globale Wirtschaft verantwortlich gestalten“, so lautete das Thema der EKD-Synode vom 4.-9. November 2001. Wer nach fundierten theologischen Beiträgen der Synode zu diesem Schwerpunktthema sucht, kann vor allem auf die Bibelarbeit von Jürgen Ebach zum Psalm 104 verwiesen werden⁵⁹⁴. Seine Einsichten und sein Schlusssatz im Blick auf das Synodenthema: „Es gibt eine Grenze!“ wurden allerdings nicht erkennbar in den Beschluss der Synode umgesetzt. Allgemein lässt sich beobachten, dass theologische Fragen im Zusammenhang mit der Globalisierung keinen hohen Stellenwert in den Vorbereitungstexten der Synode hatten. In den Grundinformationen zum Synodenthema werden Impulse des Wirtschafts- und Sozialwortes der Kirchen aufgegriffen und um eigene Bewertungen des Vorbereitungsausschusses ergänzt. Aufmerksamkeit verdient in diesen Ausführungen eine Passage zur Option für die Armen: „Die *Option für die Armen*: Sie spielt keineswegs die Armen gegen die Reichen aus. Sie rückt die Zuwendung zu den Reichen aber in die Perspektive der Armen. Sie verkennt nicht den wirtschaftlichen Sinn begrenzter Einkommensungleichheiten. Sie beurteilt solche Ungleichheiten aber danach, ob sie auch den Schwächsten die größtmöglichen Vorteile bringt.“

Es muss gefragt werden, ob diese Aussagen der (lukanischen Fassung) Bergpredigt gerecht werden, in dem vom „Wehe euch ihr Reichen“ die Rede ist. Der Skandal der krassen Ungleichheiten auf der Welt und des Hungers trotz eines Überflusses an Nahrungsmitteln in anderen Teilen der Welt hätte Jesus nicht dazu veranlasst, über den wirtschaftlichen Sinn von Ungleichheiten zu sprechen. Jesus hat für die Armen Partei ergriffen, und zwar in dem Sinne, dass ihnen hier und jetzt geholfen werden müsse.⁵⁹⁵

In einem Entwurf des Vorbereitungsausschusses für die Synode war von der „Produktivkraft wirtschaftlicher Ungleichheit“ die Rede. Dieser Passus wurde noch vor der Synode wieder gestrichen, aber dann doch öffentlich bekannt.⁵⁹⁶ Nun lässt sich nicht bestreiten, dass man in wirtschaftstheoretischen Fachbüchern solche Auffassungen finden kann, aber in einer Welt voller Hunger und krassem Elend kann eine solche Bemerkung für die „Verlierer“ der Globalisierung zynisch klingen. Der Passus wurde, wie erwähnt, dann doch nicht in die Endfassung der Vorlage für die Synode aufgenommen. Erhalten geblieben ist der Abschnitt „Schere zwischen Armut und Reichtum“, in dem zunächst das Gemeinsame Wort der Kirchen zu dieser Frage zitiert wird. Nun betraf das Gemeinsame Wort primär die wirtschaftliche und sozi-

ale Situation in Deutschland, und von daher ist verständlich, dass sich auch die zitierte Passage primär mit der Armut in Deutschland und der wachsenden Kluft zwischen Arm und Reich beschäftigt. Diese Akzentuierung wird im Papier des Vorbereitungsausschusses fortgeführt (u.a. mit dem Verweis auf den Armuts- und Reichtumsbericht), klare Aussagen zur Armut im Süden der Welt fehlen an dieser Stelle. Auch im Abschnitt „Internationale Gerechtigkeit“ fehlt ein deutliches Wort zu der Kluft zwischen Arm und Reich auf der Welt. Die kurzen statistischen Angaben in einem späteren Abschnitt (Armut nimmt zu) und Hinweise auf die Armut in der Welt in anderen Passagen des Papiers sind hierfür kein Ersatz.

Der vorsichtigen Sprache im Abschnitt über die Option für die Armen entsprechen also zurückhaltende Formulierungen, wenn es um die heutige Welt-situation im Blick auf Armut und Reichtum geht. Weder in dem ausführlichen Papier mit den Grundinformationen noch im Entwurf für die Kundgebung der Synode findet sich ein Versuch, Stimmen aus der weltweiten Ökumene aufzunehmen. Dabei hatte Wolfram Stierle bei einer Tagung zum Thema „Markt und soziale Verantwortung“ im Vorfeld der Synode festgestellt: „Für die Formulierung der Wirtschaftsethik im globalen Horizont sind die radikalen Stimmen aus der Ökumene nicht nur unverzichtbar, sie stellen sogar ein besonders wertvolles Potential der Kirchen dar, ein Frühwarnsystem von höchster ekklesiologischer Sensibilität. Ein Schatz, wenn Sie so wollen, den es zu heben gilt.“⁵⁹⁷ Eine solche Einbeziehung hätte vielleicht zu einer anderen Formulierung der Passagen der Kundgebung über Auslandsinvestitionen führen können.⁵⁹⁸

In der Debatte der Synode wurde kritisiert, dass in den Texten ein theologischer „roter Faden“ gefehlt habe⁵⁹⁹, und der Kundgebungsentwurf des Vorbereitungsausschusses wurde von der Synode bearbeitet⁶⁰⁰ und ergänzt. Zum Beispiel ist die folgende Passage aufgenommen worden: „Der Skandal weltweiter wirtschaftlicher Ungerechtigkeit ist die zentrale Herausforderung an die Gestaltung der globalen Entwicklung. Maßstab für die Beurteilung der Globalisierung muss deshalb die Frage sein, ob der dadurch ermöglichte wirtschaftliche Wohlstand auch den schwächsten Gliedern der Weltgemeinschaft zugute kommt.“⁶⁰¹ Das würde eigentlich erfordern, die ökonomischen Prozesse systematisch aus der Perspektive der schwächsten Glieder zu analysieren.

Über die Frage der Ökumene gab es eine Debatte, über die Bettina Stang schreibt: „Die Synode war jedoch nicht bereit, dem Vorbereitungsausschuss in der weitgehenden Ausblendung der verzweifelten wirtschaftlichen Situation in den Partnerländern der weltweiten Ökumene zu folgen.“⁶⁰² Neu eingefügt wurde ein Abschnitt mit dem Titel „In ökumenischer Verantwortung

handeln“. Darin wird deutlich gemacht: „Wir leben als Kirchen in einer weltweiten Gemeinschaft und spüren deshalb in besonderer Weise die Herausforderungen, die durch die Veränderungen in der Einen Welt entstehen. Wir sind verbunden mit Kirchen auf allen Kontinenten, gerade auch mit Kirchen in den Ländern, die wegen ihrer Armut und Instabilität heute wirtschaftlich und politisch als ‚uninteressant‘ gelten.“⁶⁰³ Es wird dann unter anderem auf die Partnerschaften, auf Brot für die Welt und kirchliche Entwicklungsdienste verwiesen. Auch das ökumenische Gespräch über Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung wird erwähnt.⁶⁰⁴ Gemessen an solchen Aussagen war die ökumenische Beteiligung an der Vorbereitung und der Durchführung der Synode unzureichend. Dem Vorbereitungsausschuss gehörte niemand aus der weltweiten Ökumene an, und dies, obwohl es allein schon unter den in Deutschland tätigen ökumenischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern geeignete Personen gegeben hätte. Dass Rogate Mshana als Vertreter des ÖRK in der Debatte zu Wort kam, ist für eine wirklich intensive Mitwirkung der weltweiten Ökumene kein Ersatz.

Ein Jahr vorher hatte die Synode der Nordelbischen Kirche das Thema „Ökumene – die andere Globalisierung“ behandelt. In einem Vorbereitungsreader kommen nicht nur nordelbische Fachleute mit unterschiedlichen Positionen zur Globalisierung zu Wort, sondern auch eine ökumenische Mitarbeiterin aus Brasilien, und es werden verschiedene Texte aus der Ökumene dokumentiert. Auf der Synode selbst hielt der ÖRK-Generalsekretär Konrad Raiser das Hauptreferat, und in verschiedenen Rollen kamen eine ganze Reihe von ökumenischen Gästen und Mitarbeitenden in Nordelbien zu Wort, darunter eine koreanische Theologin, die ausführte, wie sich die Asienkrise in ihrer Heimat ausgewirkt hat. Entsprechend deutlich fielen die Beschlüsse der Synode aus. So heißt es zum Beispiel: „Globalisierung bedeutet für einige Profit und Gewinn, für andere Armut und Flucht... Die Ökumene folgt einer anderen Vision als die Globalisierung.“⁶⁰⁵ Die Synode entwickelte dann diese Vision und eine Reihe konkreter Vorschläge zu ihrer Umsetzung. Die Synode wollte den Dialog mit den gesellschaftlichen Kräften nicht abbrechen, sondern intensivieren, aber dies mit einer eigenen klaren Position.

Am Ende der EKD-Synode vermissten manche solche Eindeutigkeit. Überschriften in Veröffentlichungen über die Synode wie „Entschieden zwischen allen Stühlen“⁶⁰⁶ und „Globalisierung: Synode sieht sowohl Chancen als auch Risiken“⁶⁰⁷ spiegeln diese Situation wider. In der säkularen Presse fand die Synodendebatte zum Thema Globalisierung wenig Beachtung, aber eine Konfrontation war offenkundig nicht gewollt. Das hat Evamaria Böhle in einem Beitrag in der Zeitschrift „Zeitzeichen“ deutlich herausgearbeitet und auf den Satz in der Kundgebung verwiesen, „Kirchen (können)... als Mediatoren eine wichtige Rolle spielen“. Evamaria Böhle schreibt dazu:

„Dieses Rollenverständnis scheint der Schlüssel zu dem Gesamtentwurf des Globalisierungspapiers zu sein und gleichzeitig darüber hinaus auf Grundsätzliches zu weisen: Mediation, die Rolle eines Vermittlers, als Konkretion eines evangelischen Kirchenverständnisses. Salopp gesagt, fordert die ‚Kundgebung‘ die evangelische Kirche dazu auf, im Globalisierungsprozess entschieden zwischen allen Stühlen Platz zu nehmen: zwischen Ökonomie und Theologie, zwischen Globalisierungsgegnern und Globalisierungsgewinnern, zwischen Gewerkschaften und Konzernen, zwischen Nationen und internationalen Organisationen.“⁶⁰⁸

Es ist auffällig, dass diejenigen gesellschaftlichen Gruppen und Kräfte, die eine entschiedene Position in der Frage der Globalisierung vertreten wie ATTAC, gefragte Gesprächspartner der wirtschaftlich Mächtigen und internationalen Wirtschafts- und Finanzorganisationen sind. Bewegungen wie ATTAC setzten sich auch kritisch mit der Ideologie der neoliberalen Globalisierung auseinander, ein Feld, auf dem auch Kirchen viel zu sagen hätten – und in der weltweiten Ökumene sagen. Auch der ÖRK hat eine deutlichere Position eingenommen und steht trotzdem im Gespräch mit internationalen Organisationen wie der Weltbank.

Dass die Tobin-Steuer im Beschluss der Synode nicht empfohlen wurde, bringt die EKD in der weltweiten Ökumene in eine recht einsame Position. Es mag Gründe für diese Position geben, aber kaum jemand regte sich darüber auf, wie der Hauptreferent Hans-Helmut Kotz (Präsident der Landeszentralbank der Bundesländer Niedersachsen, Sachsen-Anhalt und Bremen) mit dieser Frage umging: „Ich habe gehört, dass es zum Beispiel sehr ratsam wäre, im Rahmen dieses Vortrages die Tobin-Steuer zu erwähnen, was ich hiermit getan habe.“⁶⁰⁹ In der Dokumentation dieses Vortrages ist nach diesem Satz vermerkt: „Heiterkeit“. Ist dies das Niveau, auf dem über die Schicksalsfragen der Armen im Süden diskutiert werden kann?⁶¹⁰ Der Ratsvorsitzende Manfred Kock hob sich positiv davon ab, indem er die Tobin-Steuer schon in seinem Ratsbericht für wünschenswert erklärte.⁶¹¹

Im Beschluss fehlen zum Beispiel auch die Forderung nach mehr Entwicklungshilfe und Aussagen zum fairen Handel (die Forderung nach einer weiteren Entschuldung wurde erst auf Initiative von Synodalen in die Kundgebung aufgenommen⁶¹²). Auf ein weiteres Defizit wies Thomas Bastar hin: „Und während die Autoren des Wirtschafts- und Sozialwortes von 1997 in den privatwirtschaftlichen Interessen der Unternehmen einen Gegensatz zu ihrer sozialen Verantwortung erblickten, nennt das neue EKD-Papier lediglich die Möglichkeit internationaler Unternehmen, ‚auf ihrem Gebiet Standards‘ zu setzen, die sich an den Kriterien einer nachhaltigen Wirtschaft orientieren“. Auch hier also Dialog und Selbstverpflichtung statt Forderung und Druck.“⁶¹³

In einem epd-Bericht befasste Rainer Clos sich mit der Frage einer neuen wirtschaftsethischen Positionsbestimmung und schrieb dazu: „Dabei bewegt sich die Kirche nicht auf völlig fremdem Terrain. In der Ökumene, aber auch in kirchlichen Gruppen und Hilfswerken sind reichlich Erfahrungen mit den Resultaten des Globalisierungsprozesses vorhanden. Die Unterstützung des ‚fairen Handels‘, der auf gerechtere Handelsbeziehungen für Kleinerzeuger zielt, das Eintreten für internationale soziale Standards sowie die Förderung von sozialen und ökologischen Labels dokumentieren das kirchliche Bemühen um Solidarisierung mit den Armen. Mit ihren ökumenischen Kontakten, im Dialog mit anderen Religionen können die Kirchen am Entstehen eines Weltethos mitwirken.“⁶¹⁴ Clos zitiert dann noch Ernst-Ulrich von Weizsäcker, den Leiter der vom Bundestag eingesetzten Enquete-Kommission zur Globalisierung der Weltwirtschaft: „Wir brauchen die Nichtregierungsorganisationen und die Kirchen für so etwas wie ein Weltgewissen.“

Auf dem Weg zu einer anderen Globalisierung

Die Beschäftigung mit biblischen Texten und ihrem Kontext, mit theologischen Positionen in anderen Teilen der Welt zur Frage der Globalisierung und mit der ökumenischen Debatte zu diesen Themen macht Perspektiven auf dem Weg zu einer anderen Globalisierung sichtbar. Sie sollen in diesem abschließenden Kapitel kurz skizziert und dann in einer weiteren Studie zur Globalisierung, die in Kürze vorgelegt werden wird, ausführlicher entfaltet werden.

Eine fundierte Analyse der Globalisierung

Die Tradition der Propheten und das Evangelium nötigen zu einer gründlichen Analyse und einer konsequenten Kritik von Missständen und Elend auf Grund der bestehenden nationalen und internationalen Wirtschaftsstrukturen. Dies ist nicht nur eine Verantwortung gegenüber den Opfern dieser Verhältnisse, sondern auch gegenüber denen, die dieses System kontrollieren und verteidigen und nicht selten übersehen, welche Konsequenzen ihr Handeln hat. Dazu gehört es, sich nicht auf einzelne Sektoren wie den Finanzsektor zu beschränken, sondern die Komplexität des Gesamtsystems zu verstehen.

Ein immer größerer Teil der Weltbevölkerung ist von den Auswirkungen dessen betroffen, was unter dem Stichwort Globalisierung zusammengefasst wird. Die komplexen wirtschaftlichen Zusammenhänge, die die einen zu „Gewinnern“ und die anderen zu „Verlierern“ dieses Prozesses machen, durchschaut aber nur eine Minderheit. Deshalb ist eine ökonomische Alphabetisierung unerlässlich, und die Kirchen, ihre Werke und Bildungseinrichtungen können hierzu Beiträge leisten. Ebenso wichtig ist es, die sozialen, kulturellen und religiösen Konsequenzen dessen zu erkennen, was unter dem Stichwort Globalisierung zusammengefasst wird.

Diese Einsichten in den Zustand der Welt können dann in Beziehung gesetzt werden zu den biblischen Verheißungen. Dafür müssen die Texte in ihrem sozialgeschichtlichen Kontext verstanden und interpretiert werden, ein sehr spannender Prozess, wie im ersten Teil dieses Buches zumindest in Umrissen sichtbar geworden ist. Es geht dabei nicht um eine Sezierung der biblischen Texte oder eine rationalistische Zertrümmerung der wunderbaren Geschichten, sondern darum, sie neu und bereichernd zu lesen, wenn man erfahren hat, wie sie entstanden sind und an welche Menschen sie ursprünglich gerichtet waren. Deutlich wird dann auch, wie Jesus eine Traditionslinie im Alten Testament aufgenommen, auf seine Zeit bezogen und konsequent fortgeführt hat. So lässt sich der in der Theologie- und Kirchengeschichte immer wieder unternommene Versuch vermeiden, das Neue gegen das Alte Testament auszuspielen und dabei nicht selten einem Antijudaismus zu erliegen. Jesus steht aber in der befreienden Tradition von Propheten des Alten Testaments, und diese Tradition gilt es heute in den Auseinandersetzungen mit negativen Auswirkungen des Globalisierungsprozesses fortzuführen.

Analysen müssen zusammengefügt werden

Die Dynamik des Prozesses der Globalisierung ist recht genau bekannt – aber während die einen meinen, dass am Ende alle davon profitieren, wollen die anderen das heutige Elend der „Verlierer“ nicht hinnehmen und glauben nicht an ein märchenhaft gutes Ende des Globalisierungsprozesses. Der Chef des Chemiekonzerns *Dupont*, Charles Holliday, leugnete beim Weltwirtschaftsforum in Davos im Januar 2001 die Schattenseiten der Globalisierung nicht, verglich sie aber mit einem Fluss, der den Menschen an den Ufern unendlich viel Gutes bringe, jedoch auch Risiken berge.⁶¹⁵ Es komme darauf an, das Positive zu nutzen und sich gegen mögliche negative Auswirkungen zu schützen. Die Gegner des gegenwärtigen Globalisierungsprozesses verweisen hingegen auf die lebensbedrohenden ökologischen Schäden und die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich.

Es gibt unzählige Analysen zu den Folgen der Globalisierung und zahllose Zeitungs- und Zeitschriftenberichte über die Gefahren, von denen die Menschheit und der ganze Globus bedroht sind. Von daher besteht kein gro-

ßer Bedarf an neuen Analysen, sondern eher daran, die Erkenntnisse und Ereignisse in einen Zusammenhang zu stellen.

Vorbei sind – zumindest hierzulande – die Zeiten, wo die Mächtigen durch Zensur die Menschen daran gehindert haben, die Wahrheit zu erkennen und daraus Konsequenzen zu ziehen. Heute sind Millionen und Abermillionen Fakten bekannt, die ein Bild der Welt ermöglichen, aber gerade diese Flut von Informationen verhindert oft, dass Zusammenhänge erkannt und Engagement geweckt werden. Es stellt sich sogar die Frage, ob beispielsweise in vielen Tageszeitungen überhaupt angestrebt wird, Fakten in einen Zusammenhang zu stellen. So wird im politischen Teil der Zeitung auf eine neue Studie zu den Folgen der Erderwärmung hingewiesen, im Wirtschaftsteil wird auf die Gewinne eines Autokonzerns eingegangen, im Reisetil werden Flugreisen auf die Malediven angepriesen, im Autoteil wird der neue Allradantrieb-„Landcruiser“ empfohlen und unter Vermischtes ist dann von einer Flutkatastrophe in Bangladesch die Rede. Einen Zusammenhang zwischen diesen Meldungen und Berichten herzustellen, könnte bedeuten, diverse Anzeigenkunden zu verprellen. Also kommen die Zeitungen ihrer „Chronistenpflicht“ nach – aber fein sortiert nach Rubriken.

Auch an wissenschaftlichen Studien, die an Hand von Einzelproblemen einen dringenden Handlungsbedarf aufzeigen, fehlt es nicht. Jede weitere Studie zu den Folgen der Urwaldzerstörung oder zur Verschmutzung der Meere wird dadurch nicht irrelevant, aber ihre wirkliche Bedeutung gewinnt sie erst, wenn sie in einen Zusammenhang mit anderen Studien gestellt wird, die verwandte Probleme beleuchten und die so globale Zusammenhänge erkennen lassen. Es ist vor allem Umweltschutzorganisationen wie Greenpeace zu verdanken, dass solche Studien erstens bekannt und zweitens in ihren Zusammenhängen dargestellt werden.

Es gilt allerdings, Abschied zu nehmen von der Hoffnung, dass die Wahrheit, wenn sie nur bekannt wird, die Welt verändert, also der Hoffnung, dass Missstände, die ans Licht der Öffentlichkeit gebracht worden sind, nun auch abgestellt werden. Nicht, dass die Wahrheit unwichtig geworden wäre, aber es bedarf großer Anstrengungen, damit aus der Erkenntnis der Wahrheit Konsequenzen gezogen werden. Ohne spektakuläre Aktionen wie die Besetzung einer Bohrplattform oder die Blockade eines Firmeneingangs ist oft gar nichts zu erreichen.

Leider ergreift die in Kirchen und Gruppen organisierte Christenheit recht selten die Initiative für solche Initiativen und Aktionen, sondern greift sie bestenfalls auf, nachdem andere sich schon Monate oder Jahre in einer Sache engagieren. Einer der Gründe dafür: Die Kirchen, christliche Initiativen und

einzelne Christinnen und Christen können die Kritik an den Strukturen von Unrecht und Verarmung nur überzeugend vertreten, wenn sie fundierte Kenntnisse der wirtschaftlichen und sozialen Abläufe haben. Hieran mangelt es in vielen Kirchen noch. Die wenigen spezialisierten Einrichtungen in den Kirchen oder von den Kirchen unterstützt, wie zum Beispiel die Werkstatt Ökonomie in Heidelberg oder Südwind in Siegburg, sind hier schon weiter. Auch ökumenische Netzwerke wie Kairos Europa wären hier zu erwähnen.

Die Frage der Verantwortung

Wer trägt die Verantwortung für die negativen Folgen der Globalisierung? Die Frage klingt simpel, ist aber kompliziert zu beantworten. In der Auseinandersetzung mit den Auswirkungen der Globalisierung kommt der Frage der Verantwortlichkeit eine ganz zentrale Bedeutung zu. Auf biblischer Grundlage muss neu durchdacht werden, wie sündhaftes Verhalten von Einzelnen, die Mitverantwortung derer, die von den vorherrschenden Verhältnissen profitieren, und strukturelles Unrecht zusammenhängen. Einer „Verantwortungslosigkeit“ aller Beteiligten muss entgegengetreten werden.

Viele der Akteure argumentieren, sie würden ja anders handeln, wenn die Verhältnisse nicht so wären, wie sie sind. So, wie die Sache nun aber einmal sei, könnten sie gar nicht anders, als genauso entschieden um Marktanteile und Gewinne zu kämpfen wie die Konkurrenz. Gleichzeitig verteidigen sie allerdings das System, das sie zu einem solchen Verhalten zwingt oder angeblich zwingt. Jeder und jede, die aktiv und oft auch aggressiv in diesem System agiert, um Erfolg zu haben und dabei Schäden der Umwelt und die Ausnutzung der Mitmenschen und Mitgeschöpfe in Kauf nimmt, ist für die Folgen des Tuns verantwortlich. Ebenso tragen all jene Verantwortung, die das herrschende System propagieren und aktiv verteidigen, sei es als Politiker oder als Vertreter eines Wirtschaftsverbandes. Und es gibt schließlich die Verantwortung derer, die schweigen und wegschauen und von nichts etwas gewusst haben wollen.

Bei der Untersuchung und Beschreibung der Skandale muss eine „Verantwortungslosigkeit“ vermieden werden, sei es, dass nur die anderen, die Konzerne, die Regierungen, die Weltbank... die Verantwortung für die Probleme tragen, sei es, dass „wir“ alle verantwortlich gemacht werden, alle in gleicher Weise, und damit die besondere Verantwortung derer aus dem Blick gerät,

die Machtpositionen innehaben und in großem Stil vom Status quo profitieren und ihn verteidigen. Gerade in den Kirchen besteht leider die Gefahr, mit dem „wir“ rasch bei der Hand zu sein, wo die besondere Verantwortung Einzelner klar benannt werden müsste.

Viele der führenden Akteure der Globalisierung haben in Reden, Artikeln und Büchern ihre Motivation und ihre Ziele beschrieben. Sie sind nicht oder doch nicht nur die skrupellosen Macher, die ohne jede Rücksicht auf dem Weg nach ganz oben unterwegs sind, aber sie machen erfolgreich mit in einem System, das es belohnt, besser und cleverer als die anderen zu sein und sich so durchzusetzen. Der Manager von nebenan ist ein freundlicher Nachbar, ein guter Familienvater – und der Mitwirkende an einem Wirtschaftssystem, das keine Zukunft hat und keine Zukunft schafft, so jedenfalls die Gegner der neoliberalen Globalisierung.

Dass die Verfechter des Systems das Beste wollen (und das oft nicht nur für sich und die Aktionäre), macht die Sache komplizierter. Es ist nicht die böse Absicht Einzelner, die die Globalisierung mit ihren verheerenden Folgen voranbringt, sondern es sind die „Gesetze“ eines Systems, das eine innere Logik hat, die aber – so wieder die Kritiker – für viele eine tödliche Logik ist. Wie der reiche Jüngling stehen aber viele vor der Frage, ob sie bereit sind, Jesus nachzufolgen. Der Zöllner Zachäus hat vorgemacht, was es bedeutet, sich von den Gesetzen und Zwängen eines Systems zu lösen, das viele arm und wenige reich macht. Gott oder Mammon – diese Frage stellt sich im Angesicht des vorherrschenden globalen Systems.

Die Theologie der letzten Jahrzehnte hat sich häufiger mit dem Zusammenhang zwischen der Verantwortung der einzelnen Menschen und dem Bösen in den Strukturen auseinander gesetzt. Nach Auschwitz hat diese Frage eine neue Brisanz gewonnen. Die Beschäftigung mit dieser Extremsituation menschlichen Unrechts kann den Blick schärfen für den Umgang mit dem alltäglichen Unrecht, für das die individuelle Verantwortung sehr viel weniger leicht erkennbar ist.

Auch hier ist vor Vereinfachungen zu warnen: Globale Konzerne und Institutionen tragen nicht die alleinige Verantwortung für die Misere in vielen Ländern. Ohne eine radikale Erneuerung des politischen und wirtschaftlichen Lebens sind viele arme Länder dazu verurteilt, auch bei verbesserten internationalen Rahmenbedingungen in Armut und Elend zu leben.

Zu Recht weisen die Befürworter der wirtschaftlichen Liberalisierungsprozesse darauf hin, dass nicht alles Elend der Welt der Globalisierung angelastet werden kann. Die Unfähigkeit einer despotischen Regierung muss als

Ursache vieler Leiden wahrgenommen werden, ohne dahinter immer den bösen Schatten der Globalisierung zu sehen. Das wäre letztlich eine neue Entmündigung der Länder im Süden der Welt. Die Menschen in diesen Ländern sind Akteure, beeinflussen ihre Zukunft selbst ganz entscheidend und sei es in Gestalt einer brutalen Militärclique.

Eine realistische Analyse der Mitverantwortung der Mächtigen eines Landes für die Verarmung breiter Bevölkerungsschichten ist also die Voraussetzung für ein wirksames ökumenisches Engagement. Die ökumenische Bewegung für eine andere Globalisierung gewinnt ihre Stärke daraus, dass sie internationale und nationale Ursachen von Not und Elend erkennt, ebenso die auf diesen Ebenen vorhandenen Handlungsmöglichkeiten, um dann lokal und global aktiv werden zu können.

Die Benennung lokaler Mitverantwortlicher für die Misere in vielen Ländern ist aber keineswegs ein „Persilschein“ für die Kräfte, die die wirtschaftliche Globalisierung tragen und von ihr profitieren. Jenseits der platten Argumentation, im Grunde sei die Globalisierung an allem Schuld, wird erst das wirkliche Ausmaß der Verantwortung derer deutlich, die diesen weltweiten Prozess steuern und von ihm profitieren. In einer zunehmenden Zahl fundierter Analysen, von denen einige unter Mitwirkung von Kirchen und kirchlichen Werken entstanden sind, wird das ganze Ausmaß der negativen Folgen des Prozesses deutlich, der unter dem Stichwort Globalisierung zusammengefasst wird.

Die Frage der Verantwortung ist mit der Frage verknüpft: Was kann ich schon ändern? Ist angesichts der riesigen Summen Spekulationskapital, die jeden Tag um den Globus kreisen, nicht völlig unerheblich, wie ich meine kleinen Ersparnisse anlege? Was macht es schon aus, wenn ich Wasser spare, wo doch alle anderen das Wasser verschwenden? Hinter solchen Fragen steht die nach dem Verhältnis von individuellem Verhalten und sozialen Strukturen. Deutlich scheint mir zu sein, dass einseitige Positionen in die Irre führen. Wenn ein gravierendes soziales Problem besteht, können wir nicht darauf warten, dass sich zunächst einmal alle Menschen einzeln verändern und das Problem dann überwunden wird. Das wäre ein zutiefst inhumaner Ansatz, weil er in Kauf nimmt, dass die Opfer der Missstände so lange warten sollen, bis alle eingesehen haben, dass ihr Verhalten falsch ist und sich ändern. Biblisch begründen lässt sich ein solcher Ansatz auch nicht, im Gegenteil, die Tora ist ein beeindruckendes Beispiel dafür, wie Gott zu einer Veränderung des individuellen Verhaltens und der Regeln des sozialen Zusammenlebens auffordert.

Umgekehrt gilt aber auch, dass es nicht ausreicht, brillante Analysen globaler Probleme zu liefern und Strukturveränderungen der Weltwirtschaft zu

fordern, persönlich aber so weiterzuleben wie bisher. Dies ist unglaublich, schwächt damit die Überzeugungskraft der eigenen Argumente und ist inkonsequent, weil ignoriert wird, dass es ohne ein entschiedenes Verhalten der Einzelnen keine grundlegenden Veränderungen auf der Welt geben wird. Wer sich öffentlich für ethisches Investment und Tobin-Steuer einsetzt, aber persönlich sein Geld in Fonds investiert, die auf Spekulationsgewinnen und obskuren Transaktionen beruhen, der desavouiert den Gedanken eines anderen, ethisch verantwortlichen Wirtschaftens.

Ein Beispiel dafür, wie individuelles Protestverhalten und die Forderung nach grundlegenden Veränderungen der wirtschaftlichen und sozialen Strukturen miteinander verbunden werden können, war die Kampagne „Kauft keine Früchte der Apartheid“. Die individuelle Entscheidung, keine Früchte aus Südafrika zu kaufen, solange die Apartheid bestand, wurde verknüpft mit einem politischen Engagement, das zum Ziel hatte, auch andere zu einem solchen Kaufverhalten zu veranlassen, öffentlich gegen die Apartheid zu protestieren und aufzudecken, wie Unternehmen hierzulande mit dem weißen Minderheitsregime in Südafrika auf höchst profitable Weise zusammenarbeiteten.

Proteste gegen Straßenbaumaßnahmen und neue Landebahnen wären sehr viel überzeugender, wenn sie mit der Selbstverpflichtung verbunden würden, weniger oder gar nicht mehr Auto zu fahren oder zu fliegen. Die Forderung, dass die Umgehungsstraße nicht am eigenen Haus vorbeiführen soll, ist verständlich, aber sie ist wenig überzeugend, wenn es keine überzeugende und durch eigenes Verhalten vorgelebte Alternative für die Menschen gibt, die jetzt in der Nachbarschaft unter dem ständig wachsenden Autoverkehr leiden und ihre ganze Hoffnung auf die Umgehungsstraße setzen. Wer nicht auf Kosten anderer Lösungen lokaler und globaler Probleme durchsetzen will, der muss sein eigenes Konsumverhalten grundlegend verändern.

Empörung – ein wichtiger Schritt zur Veränderung

Gemessen an den negativen Auswirkungen der Globalisierung und des Wissens um diese Konsequenzen fast ungehinderter Raffgier halten sich die Proteste bisher in Grenzen, besonders in den wirtschaftlich reichen Ländern. Ein erster wichtiger Schritt auf dem Weg, dies zu verändern, ist die Empörung. Es war und ist empörend, wenn die EU plant, Hunderttausende von Kühen zu töten und dann zu vernichten, weil sie „überflüssig“ geworden sind in der industrialisierten und durch und durch kommerzialisierten Landwirtschaft, während gleichzeitig jeden Tag 100.000 Menschen auf der Welt verhungern.

Es reicht nicht aus, darauf hinzuweisen, dass die kostenlose Lieferung des Fleisches in arme Regionen der Welt für sich genommen auch keine Lösung des Problems darstellt, weil dort dann der Agrarmarkt zusammenbricht (auch wenn diese Analysen vermutlich zutreffend sind). Es muss etwas grundlegend falsch sein an einem Wirtschaftssystem, in dem es logisch und rational ist, im Rahmen einer „Marktberreinigung“ Lebensmittel zu vernichten. Darüber können diejenigen, die sich für eine menschlichere Welt einsetzen, und darunter sollten alle Christinnen und Christen sein, nicht zur „Tagesordnung“ übergehen.

Es gibt viele andere Gründe, sich über die Auswirkungen der vorherrschenden Wirtschaftsweise zu empören, so zum Beispiel über die unter skandalösen Bedingungen durchgeführten Viehtransporte kreuz und quer durch Europa, die nur in dem EU-Agrarsystem ihre Logik haben, ansonsten aber als absolut überflüssig anzusehen sind und ein großes Leiden der Tiere verursachen. Wie bei des Kaisers neuen Kleidern gilt es, die Wirklichkeit zu erkennen und diese dann auch laut und vernehmlich beim Namen zu nennen.

Das herrschende Wirtschaftssystem ist keine Naturkatastrophe, wo alle ratlos dastehen und zusehen müssen, wie das Unheil voranschreitet. Kritik und Empörung eröffnen die Chance, dass die Verantwortlichen zur Einsicht kommen. Es hat schon mehr als einen Konzern gegeben, der unter der erdrückenden Last der Beweise seine Zulieferer in Costa Rica oder Bangladesch veranlasst hat, unmenschliche Arbeitsbedingungen wenigstens etwas zu verbessern. Eine ethische Grundhaltung, die bei vielen anzutreffen ist, die verantwortliche Positionen in der Wirtschaft haben, zwingt sie zum Handeln. Aus der Empörung heraus sollten nicht Menschen und Betriebe verurteilt

werden, sondern deren Handlungen. Darüber lässt sich streiten, und es lassen sich Missstände abbauen. Die Unternehmen haben die Chance, ihr wirtschaftliches Verhalten grundlegend zu verändern.

Dass Empörung wichtig ist und wie die Menschen sie konstruktiv einsetzen können, dafür liefert die Bibel viele Beispiele. Die Empörung über bestehendes Unrecht und die Ausgrenzung der Armen war ein wesentlicher Anstoß für die öffentlichen Anklagen der Propheten. Jesu Empörung war der Anstoß für die Austreibung der Geldwechsler aus dem Tempel. Empörung führt in all diesen Fällen zu Protest und zu einem Reden und Handeln, das auf eine Beseitigung der Missstände abzielt. Heute sind viele Christinnen und Christen im Süden der Welt empört über die negativen Auswirkungen der Globalisierung, und das hat – wie gezeigt – auch Einfluss auf ihre Theologien. Sie sind die Propheten von heute, auf die im reichen Teil der Welt noch zu wenige hören.

Wider die Vereinfachung

Der analytischen Präzision vieler kritischer Auseinandersetzungen mit der Globalisierung steht leider nicht selten eine Vereinfachung in der Argumentation gegenüber. Gefährlich wird es vor allem dann, wenn Entwicklungen monokausal erklärt werden. Wenn die Unrechtsherrschaft des (ermordeten) kongolesischen Präsidenten Laurent Kabila allein als Ergebnis der Globalisierung erklärt wird, dann wird diese Globalisierung wirklich zu einem Gespenst, einem Gespenst, vor dem sich vor allem die Gegner dieses Prozesses fürchten müssen. Von daher ist ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer anderen Globalisierung die verständliche Vermittlung der Prozesse und der Probleme, die mit der gegenwärtigen weltwirtschaftlichen Integration verbunden sind. Der Diktatur der kurzen Statements und Schlagworte, die immer stärker den hiesigen politischen Diskurs beherrschen, muss eine ausführliche Argumentationsweise entgegengestellt werden, die der Komplexität der Probleme gerecht wird.

Von ganz großer Bedeutung ist es dabei, hinter den Statistiken und Analysen die Menschen nicht aus dem Blick zu verlieren, die betroffen sind von wirtschaftlichen Entscheidungen, die weit entfernt getroffen werden, auf die sie keinen Einfluss haben und die sie meist nicht einmal kennen. Die Menschen und ihr „Schicksal“ müssen im Mittelpunkt der Argumentation stehen,

und dabei lässt sich mit dem „Kleinen Prinzen“ sagen: „Sehen ist eine Gabe des Herzens, das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar.“ Das Wesentliche, das ist nicht die Katastrophenmeldung von der Not in einer afrikanischen Hungerregion, sondern das Mitfühlen mit denen, die von Gott geschaffen wurden und die nun um ihr Leben gebracht werden. Das Wesentliche ist, dass „ferne Nächste“ zu Grunde gehen, obwohl es auf der Welt mehr als genug gibt, um allen ein Leben in Würde zu ermöglichen. Die andere Globalisierung beginnt mit dem Mitgefühl mit denen, die meist nur in den Statistiken des Schreckens auftauchen.

Protest

Zu einer wirksamen Auseinandersetzung mit Missständen gehört oft die bewusste Konfrontation mit denen, die Verantwortung für diese Verhältnisse tragen. In anderen Situationen kann es erfolgversprechender sein, den Dialog mit denen zu suchen, die zu einem veränderten Verhalten bewegt werden sollen. Aber Dialog bedeutet, dass die eigene Position entschieden vertreten wird. Die Kirche kann in der Begegnung zwischen „Gewinnern“ und „Verlierern“ der Globalisierung nicht ein neutraler Gesprächsleiter sein, sondern ihr Platz ist dort, wo Jesu Platz gewesen wäre und ist, an der Seite der Opfer.

Wenn in den Medien von den Treffen der wirtschaftlich Mächtigen dieser Welt berichtet wird, sei es in Seattle, Prag, Davos oder Genua, dann werden sie spektakulär ins Bild gebracht: vermummte Gegner der Globalisierung, mit einem Stein in der Hand und – besonders telegen – hinter einer brennenden Barrikade. So waren die Journalisten aus aller Welt fast noch enttäuschter als die Globalisierungsgegner selbst, dass im Januar 2001 als Folge der Absperrungen der Polizei und der Einstellung des Bahnverkehrs nach Davos nur wenige Demonstranten die Schweizer Stadt erreichten, um gegen die Pläne der Mächtigen zu protestieren. Da war es geradezu erleichternd, dass die Polizei mit unverhältnismäßiger Härte gegen die wenigen Protestler vorging und doch noch einige Sekunden Straßenkämpfe in die Fernsehnachrichten zu bringen waren.

Der Protest gegen die Auswüchse der gegenwärtigen Globalisierung wird breiter. Ein Beispiel dafür sind die vielfältigen Initiativen des internationalen Netzwerkes ATTAC. Viele dieser Proteste finden im Süden der Welt statt, werden hierzulande aber kaum beachtet. Als zum Beispiel Mitte Februar

2001 eine Delegation von Weltbank und Internationalem Währungsfonds nach Bamako im westafrikanischen Mali reiste, wurde sie dort von Demonstranten erwartet, die vor allem einen Schuldenerlass forderten. Allerdings, darüber berichteten nur einzelne internationale Medien wie BBC.

Dennoch: Die konzentrierten Aktionen zeigen Wirkung. Die Verantwortlichen der Weltbank können nicht ignorieren, dass jede ihrer großen Konferenzen hinter einem gewaltigen Schutzschild lokaler Sicherheitskräfte stattfinden muss. Deshalb haben sie Angehörige der Protestbewegung zu Diskussionen eingeladen und in einzelnen Fällen ihre Politik verändert. Zur Speerspitze einer anderen Globalisierung werden die internationalen Finanzinstitutionen nicht werden, aber wenn sie etwas weniger Unheil anrichten und bei ihren Entscheidungen etwas mehr die Situation der Armen im Süden der Welt im Auge haben, ist schon viel gewonnen. Die massive Kritik an den internationalen Finanzinstitutionen und Konzernen, die Durchsetzung von zumindest kleinen Reformen und das Engagement für eine andere Globalisierung ergänzen einander. Dies erlaubt neue Bündnisse.

Es gibt eine lange Tradition des friedlichen, aber entschiedenen Protestes in der Bibel und in der Geschichte der Kirchen. Daran sollte angeknüpft werden. Es gilt, Protestformen zu entwickeln und zu fördern, die gewaltfrei sind, trotzdem eine sichtbare Wirkung auf den Ablauf des offiziellen Treffens haben und Aufmerksamkeit in den Medien finden. In der biblischen Geschichte und in der Kirchengeschichte gibt es zahllose Beispiele dafür, wie Menschen auf eine Weise gegen Unrecht protestiert haben, dass sie Beachtung fanden und manchmal die politisch und wirtschaftlich Mächtigen der Lächerlichkeit preis gaben.

Proteste gegen die herrschende Globalisierung bei internationalen Treffen von Weltbank, G-8 etc. sind also wichtige Schritte auf dem Weg zu einer anderen Globalisierung, weil sie über die Medien vermittelt erkennbar machen, dass das bestehende internationale Wirtschafts- und Finanzsystem nicht widerspruchsfrei hingenommen wird. Außerdem wird so Mut gemacht, auf lokaler und regionaler Ebene gegen Missstände zu protestieren, die durch die Globalisierung mit verursacht werden.

Noch eine Bemerkung zum Dialog mit den Verantwortlichen in Wirtschaftsunternehmen, Wirtschaftsverbänden und internationalen Organisationen wie der Weltbank zu Problemen der Globalisierung. Gerade die deutschen Kirchen verfügen über langjährige Erfahrungen mit solchen Dialogprozessen. Es gilt in diesen Gesprächen, die eigenen Positionen klar zu vertreten und zugleich bereit zu sein, die Argumente der Wirtschaftsvertreter ernst zu nehmen.

Je größer die eigene Sachkompetenz ist, desto glaubwürdiger und aussichtsreicher kann ein solcher Dialog geführt werden. Erfahrungsgemäß sind solche Dialogprozesse dann besonders erfolgreich, wenn die Verantwortlichen in der Wirtschaft mit der Möglichkeit rechnen müssen, dass im Falle der Gesprächsverweigerung oder eines Scheiterns der Gespräche verstärkt in öffentlichen Kampagnen über die Missstände informiert wird, um deren Behebung es in den Gesprächen gehen soll.

Lobby- und Advocacyarbeit

Neben den Protestaktionen gilt es, durch eine Lobby- und Advocacyarbeit die „Spielregeln“ des vorherrschenden Wirtschaftssystems im Interesse der Armen zu beeinflussen. Dabei sind Realismus und Optimismus gefragt, Realismus im Blick auf die Grenzen solcher Bemühungen angesichts der massiven wirtschaftlichen Interessen, die einer armutsorientierten Politik zum Beispiel der Welthandelsorganisation WTO entgegenstehen, und Optimismus, dass die Verantwortlichen die verheerenden negativen Auswirkungen ihres Handelns nicht ganz ignorieren können und deshalb zu kleineren Reformen bereit sein könnten. Organisationen wie Brot für die Welt und Missionswerke können auf Erfolge dieser Arbeit verweisen und sind bestrebt, sie auszuweiten. Dies ist auch die Erwartung der Partner im Süden, Sie wissen, dass viele Projekte scheitern oder wenig bewirken, wenn sich die internationalen Rahmenbedingungen weiter verschlechtern.

Ein konkretes Beispiel: Das „CIIR - Catholic Institute for International Relations“ in London ist in den letzten Jahren vor allem durch eine größere Zahl von Studien und kleineren Veröffentlichungen über Großbritannien hinaus bekannt geworden, zum Beispiel zu Sozialklauseln im internationalen Handel, zu den Folgen von Wirtschaftsboom und Krise in Asien und zu den Perspektiven der Befreiungstheologie, den Auswirkungen der Ölförderung in Lateinamerika oder zu den Arbeitsbedingungen in den asiatischen Fabriken der Spielzeugindustrie. Nach einem intensiven Studium der Probleme in Zusammenarbeit mit Partnerorganisationen im Süden wird der Dialog mit den Regierungsstellen, Firmen und Industrieverbänden gesucht. Erst wenn dies ohne Ergebnisse bleibt, folgt eine öffentliche Medien- und Kampagnenarbeit, um Veränderungen zu erzielen. Auch bei den Vereinten Nationen in New York und Genf wird CIIR für die Anliegen der Menschen im Süden aktiv, zum Beispiel bei Menschenrechtskonferenzen. Zu den Arbeitsbereichen des Instituts gehören der internationale Agrarhandel und die Ernährungssicherung und die Folgen von wirtschaftlicher Liberalisierung und Globalisierung.

Diese Studienarbeit ist verknüpft mit Seminaren und öffentlichen Veranstaltungen und einer intensiven Lobby- und Advocacyarbeit in Großbritannien und bei der Europäischen Union. In Großbritannien haben sich die Möglichkeiten für diese Arbeit seit der Übernahme der politischen Verantwortung durch die Labour Party, die die Armutsbekämpfung und die Notwendigkeit ganzheitlicher sozialer Veränderungen ins Zentrum ihrer Entwicklungspolitik gestellt hat, deutlich verbessert. CIIR beobachtet eine große Offenheit

bis hin zu den Ministern für Entwicklungspolitik und Finanzen und erhält häufiger Anrufe aus Regierungsstellen, bei denen es um die Beratung bei schwierigen internationalen Problemen geht. In vielen Fragen werden gemeinsame Ziele verfolgt, zum Beispiel im Blick auf den Schuldenerlass für die ärmsten Länder der Welt, ein Anliegen, für das das Institut sich in den letzten Jahren intensiv engagiert hat. Bei aller Übereinstimmung gibt es auch unterschiedliche Auffassungen, zum Beispiel in der Frage britischer Waffenlieferungen an Indonesien.

Bei der Lobbyarbeit in Brüssel arbeitet das CIIR mit anderen kirchlichen Werken und Nichtregierungsorganisationen zusammen, in Deutschland vor allem mit Misereor, aber bei einzelnen Vorhaben zum Beispiel auch mit Brot für die Welt. Außerdem sucht das Institut den Dialog mit internationalen Konzernen, etwa mit Mineralölkonzernen im Blick auf deren Einsatz.

Eine wachsende Bedeutung in der Arbeit hat die Förderung von Friedens- und Versöhnungsinitiativen sowie des Aufbaus von Zivilgesellschaften in den Ländern des Südens. So half CIIR zum Beispiel den Menschen in Osttimor, international Gehör zu finden und ihr Recht auf Selbstbestimmung durchzusetzen. In Guatemala begleitet CIIR die Bemühungen, die Bestimmungen des Friedensvertrages mit Leben zu erfüllen und eine wirkliche Versöhnung zu erreichen. In Somaliland, dem nördlichen Teil des auseinander fallenden Somalia, der auf dem Weg zum eigenen Staat ist, stärkt das Institut den Aufbau von sozialen Organisationen und einer Zivilgesellschaft.

Hier kommt auch der zweite Schwerpunkt der CIIR-Arbeit zur Geltung, die Entsendung von Fachkräften. In Somalia sind sie unter anderem an der Arbeit mit Straßenkindern und an der Stärkung der Rolle der Frauen als Friedensstifterinnen beteiligt. Friedens- und Versöhnungsarbeit bedeutet nicht Konfliktvermeidung. Bei CIIR weiß man, dass Konflikte Teil der Entwicklung sind und manche von ihnen nicht vermieden werden können, um Veränderungen im Interesse der Armen zu erreichen.

Die Arbeit des Instituts wird von etwa 2.500 Unterstützern getragen, von denen sich viele aktiv an den Programmen beteiligen. Finanzmittel kommen zusätzlich unter anderem von der britischen Regierung, der EU, kirchlichen Hilfswerken wie Christian Aid und Einzelspendern. Das Jahresbudget beläuft sich auf mehr als vier Millionen Pfund. CIIR unterhält kleine Büros in den elf Ländern, in denen Entwicklungshelfer tätig sind.

CIIR steht nicht allein. Es gibt zahlreiche Akteure in Kampagnen und Netzwerken der Solidarität, die sich für eine Veränderung der politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen einsetzen. Zu den bekanntesten

Initiativen der letzten Jahre gehört die internationale Erlassjahrkampagne. Es gelang, weltweit Millionen Menschen für eine Unterstützung der Forderung nach einem Schuldenerlass für die ärmsten Länder der Welt zu gewinnen. Solche Kampagnen können nur dann erfolgreich sein, wenn sie in den lokalen Initiativen für eine andere Politik und ein anderes Wirtschaften verankert sind. Die Erlassjahrkampagne zeigt eindrucksvoll, wie groß die Zahl der Menschen in aller Welt ist, die nicht mehr den „Spielregeln“ des freien Marktes vertrauen, sondern eine Politik fordern, die sich an den Interessen der Armen orientiert. Gegenwärtig kommt der Forderung nach einer Tobin-Steuer auf internationale Finanzspekulationen ein hoher Stellenwert zu, ebenso die Kampagne für die Bereitstellung preiswerter Medikamente für die Länder des Südens, insbesondere von Medikamenten zur Behandlung von AIDS.

Die Suche nach Lösungen für immer komplexere globale Probleme und Konflikte ist ein Kernpunkt für einen Erfolg der Globalisierungsgegner. Dabei gilt es, nicht in die Falle zu laufen, immer gleich eine Lösung für Probleme parat zu haben, die das herrschende System produziert hat. Die Frage, was mit den Hunderttausenden von Kühen geschehen soll, die vom EU-Agrarmarkt verschwinden sollen, ist zunächst einmal und vor allem eine Frage an diejenigen, die dieses System geschaffen haben und als sinnvoll und vernünftig propagieren.

Die Ablehnung von Instant-Lösungen ist aber auch darin begründet, dass es für viele Probleme für sich genommen keine überzeugenden Lösungen mehr gibt, sondern diese erst bei einer grundlegenden Veränderung der wirtschaftlichen und politischen Beziehungen möglich sind.

Ohne Visionen führt das Engagement in die Sackgasse

Eine Stärke der Verfechter der gegenwärtigen Globalisierung ist, dass sie mit einigem Erfolg den Eindruck erwecken, es gäbe keine Alternative zu diesem Prozess oder doch nur die Alternative, arbeitslos und arm am Rande zu stehen, während der Rest der Gesellschaft und der ganzen Menschheit durch die Globalisierung reich würden. Der Niedergang des sozialistischen Systems in Mittel- und Osteuropa (wie sozialistisch es auch tatsächlich gewesen sein mag) hat den Eindruck verstärkt, es gäbe keine lebenswerte Alternative zum Globalisierungsprozess, welcher in manchen Beschreibungen die Qualität eines Naturprozesses annimmt. Tatsächlich ist die Globalisierung nur eine von vielen Möglichkeiten, das wirtschaftliche und soziale Leben zu gestalten, und dass sie die beste sein soll, ist eine Glaubensüberzeugung, die ihre Verfechter mit großer Hartnäckigkeit verbreiten.

Der Realität der Globalisierung kann man aus dem Glauben heraus andere Überzeugungen entgegenstellen: Visionen von einem anderen Leben und Wirtschaften. Aus diesen Visionen lässt sich konkretes Handeln in der Gesellschaft entwickeln. Christinnen und Christen finden in der Bibel sehr viel Inspiration für die Entwicklung solcher Visionen, denn viele Propheten der Bibel und ebenso Jesus und seine Jünger standen vor einer ganz ähnlichen Aufgabe wie wir heute: Wie setzt man einem Wirtschafts- und Sozialsystem, das Unrecht und Armut produziert, die Vorstellung von einem anderen Leben entgegen und wie lassen sich diese Visionen in konkretes Handeln umsetzen? Der Glaube an einen menschenfreundlichen Gott kann zu einem Kompass in einer Welt voller Krisen und Konflikte werden. Die Hoffnung auf ein anderes Zusammenleben hat in der Geschichte der Menschheit immer wieder Berge versetzt, und es ist durchaus plausibel anzunehmen, dass dies auch in der Auseinandersetzung mit der neoliberalen Globalisierung der Fall sein wird. Diese Visionen vermögen es, in trostlos erscheinenden Situationen neue Hoffnung und neuen Mut zu schaffen und so ein entschlossenes Engagement hervorzubringen. Der peruanische Schriftsteller José María Arguedas hat formuliert: „Das, was wir wissen, ist viel weniger als die große Hoffnung, die wir verspüren.“

Wenn die Richtung erst einmal klar ist...

Der Weg von Visionen und Glaubensüberzeugungen zur Umgestaltung der Wirklichkeit kann mühsam sein, aber er hat Perspektive. Eine Kernfrage lautet: Wie kann es gelingen, die zahlreichen kleinen Schritte und Initiativen, die jeder und jede für sich genommen erfreulich sind, aber vielen recht aussichtslos im Verhältnis zum globalen Ausmaß der Probleme erscheinen, in einen Prozess der Umsetzung der Visionen einzubeziehen? Dies ist nicht in erster Linie eine Frage des Aufbaus neuer Strukturen, sondern des Entstehens eines neuen Bewusstseins. Die Landlosenbewegung in Brasilien und ein Bio-Laden in Deutschland brauchen keine gemeinsame Struktur, wohl aber das gemeinsame Bewusstsein, dass sie an ihrem jeweiligen Ort als Teil einer weltweiten Bewegung für das Leben daran mitwirken, dass das Gewinnstreben nicht zum einzigen Motor des Wirtschaftens wird. Das Internet schafft die Möglichkeit, mehr übereinander zu erfahren und Ideen und Einsichten auszutauschen. Die Gruppen brauchen keine Zentrale, sondern koordinieren sich bei Bedarf und stehen ansonsten für ein dezentrales, in der jeweiligen Kultur verankertes Vorgehen.

Die Initiativen für eine andere Globalisierung leben aber nicht nur und nicht primär aus der Auseinandersetzung mit der herrschenden Globalisierung, sondern aus dem Wissen, dass eine andere Form des Wirtschaftens nicht nur möglich, sondern auch bereichernd ist. Ökologisch hergestellte Lebensmittel schmecken einfach besser als Fast Food-Essen. Die Zusammenarbeit im Team eines alternativen Betriebes tut vielen Menschen einfach besser als der gnadenlose Konkurrenzkampf in vielen Betrieben der so genannten „freien Wirtschaft“. Der Ausstieg aus einem Wirtschaftsleben, das auch von seinen Verfechtern manchmal als „Haifischbecken“ bezeichnet wird, und der Einstieg in eine alternative Wirtschaftsweise lohnt sich, davon sind immer mehr überzeugt, auch manche von denen, die im herrschenden System erfolgreich waren und gerade deshalb erkannten, welchen Preis ein solcher Erfolg hat.

Wie die großen Hoffnungen und die kleinen Schritte zusammenhängen, hat Oscar A. Romero, Erzbischof von San Salvador, in einer Predigt mit klaren Worten formuliert. Es war seine letzte Predigt, denn in dieser Messe wurde er ermordet. „Das Reich ist bereits im Keim auf der Erde gegenwärtig. Wenn der Herr kommt, wird es sich vollkommen verwirklichen. Dies ist die Hoffnung, aus der wir Christen leben. Wir wissen, dass jedes Bemühen um eine Besse-

rung der Gesellschaft, besonders wenn sie so sehr wie die unsere in Ungerechtigkeit und Sünde versinkt, von Gott verlangt und gesegnet wird. Ich bitte euch, liebe Brüder und Schwestern, dies alles mit Hoffnung, Hingabe und Aufopferung im Auge zu behalten, und das zu tun, was noch möglich ist.“

Es mangelt nicht an Alternativen zum Status quo der globalisierten Wirtschaftsbeziehungen und dem „weiter so“ und „immer mehr“. Damit daraus eine wirkungsvolle breite Bewegung für eine andere Globalisierung wird, bedarf es eines von Vertrauen getragenen Bündnisses all derer, die einen anderen Weg des Wirtschaftens und Lebens suchen. Am Anfang steht eine Vision, die Vision vom Anderen, von dem Leben in Einklang mit den Mitmenschen, mit der göttlichen Schöpfung und mit sich selbst. Nur so wird es auch möglich, die notwendigen individuellen Verhaltensänderungen, die isoliert so minimal erscheinen, mit den großen sozialen und globalen Veränderungsprozessen in Verbindung zu bringen. Hierzu können die Kirchen einen wichtigen Beitrag leisten.

Eine entscheidende Stärke der Kirchen in der Globalisierungsdebatte ist zweifellos unter dem Stichwort Ökumene zusammenzufassen. Die Kirchen sind in allen Teilen der Welt präsent, bis hin „zum letzten Dorf“. Sie wissen deshalb, welche Auswirkungen wirtschaftliche Prozesse auf die Menschen haben und besonders auf diejenigen, die zu den Verlierern der Globalisierung gehören. Die Gemeinden können dieses Wissen in Beziehung zu den biblischen Verheißungen von einem anderen Leben setzen. Handeln in der Gesellschaft und Fürbitte, praktische Solidarität und das Mitleiden mit den Nächsten bilden auf dieser Grundlage eine Einheit.

Jenseits der Ökonomie

Ökumene als die andere Globalisierung – dieses Thema der Nordelbischen Synode 2000 weist darauf hin, dass es nicht nur um ökonomische Alternativen geht, so wichtig diese auch sind. Es geht vor allem um eine andere Weise des Lebens, ein Leben, das von dem Wissen bestimmt wird, dass wir Teil einer umfassenden Ökumene sind. In der von Gott geschaffenen Welt, deren Haushalterinnen und Haushalter auf Zeit wir sind, ist das Wirtschaften Teil eines menschlichen Handelns, das aus dem Vertrauen auf Gott und in der Solidarität mit den Mitgeschöpfen auf der Erde bestimmt ist.

Das ist eine radikale Alternative zu einem Leben, das einseitig auf individuellen ökonomischen Erfolg ausgerichtet ist und das zum Beispiel die Folgen der von uns verursachten ökologischen Schäden erstaunlich gelassen hinnimmt. Die Bemühungen um eine neue Spiritualität, die die Tiefe des Lebens und die Tiefe des sozialen Engagements in Harmonie bringt, ist ein wichtiger Schritt auf diesem Wege.

Die ökumenische Alternative ist also mehr als ein Entwurf für eine andere Art der Wirtschaftsbeziehungen, es geht im wahrsten Sinne des Wortes um das ganze Leben. In diesem Leben kommt den mitmenschlichen Verbindungen, der Einbindung in den Reichtum der Kultur und der Existenz aus dem Glauben heraus eine große Bedeutung zu. Mit Erich Fromm lässt sich also sagen, dass nicht das „Haben“ im Zentrum des Lebens stehen soll, sondern das „Sein“, für Christinnen und Christen das Sein, das vom Glauben getragen wird.

In vielen Kirchen, aber auch in anderen Religionsgemeinschaften und bei Menschen ohne religiösen Glauben, wächst weltweit die Sehnsucht und die Suche nach diesem anderen Leben. Im interreligiösen Dialog wird dieser gemeinsam Glaube an ein Leben in Harmonie mit den Mitmenschen und der Natur immer wieder neu entdeckt. Deshalb hat die Bewegung für eine andere Globalisierung eine so breite Basis. In gelungenen Partnerschaften zwischen Gemeinden, Kirchenkreisen und Gruppen in Ost, Süd und Nord wird diese andere Form des Miteinanders über nationale und kulturelle Grenzen hinweg erfahrbar.

Das Streben nach einer anderen Globalisierung kann sich angesichts der ökologischen und sozialen Zerstörungen, die die Zukunft der ganzen Erde bedrohen, nicht unbegrenzt Zeit lassen. Der Zeitpunkt der Entscheidung, der *kairos*, ist gekommen. Aus einer präzisen Analyse der gegenwärtigen globa-

len Zusammenhänge und Trends und aus einer Vision von einer anderen Entwicklung muss entschiedenes Handeln erwachsen. Es wird darauf ankommen, die vielen Einzelinitiativen zu einem breiten Bündnis zu machen, einer nicht exklusiv christlichen Bewegung, sondern einer im umfassenden Sinne ökumenischen Bewegung für die Bewahrung dieser Welt. Das ist mehr als eine Vernetzung von Gruppen, es geht um einen Bund, der getragen wird von der gemeinsamen Überzeugung, dass eine andere Globalisierung nicht nur notwendig, sondern auch möglich ist, und der gemeinsam nach dem strebt, was wir als Christinnen und Christen als Fülle des Lebens bezeichnen und dem Menschen anderen Glaubens mit sehr ähnlichen Worten Ausdruck geben. Initiativen wie das Projekt Weltethos von Hans Küng sind wichtige Schritte auf diesem Wege. Es ist in den letzten Jahren deutlich geworden, dass Religion keine aussterbende Gattung auf der Welt ist, sondern dass große Erwartungen an die Religionsgemeinschaften bestehen, Orientierung in der Welt und Sinn für das eigene Leben zu geben. Noch ist unklar, ob dem Zug der Geschichte eine andere Richtung gegeben werden kann, aber die Hoffnung darauf wächst.

Eine zentrale Aufgabe wird es sein, die Vielfalt auf dieser Welt zu verteidigen, und hier setzt der Schriftsteller Carl Amery große Hoffnungen in die Mission. Der Kritik an der Missionsgeschichte und fundamentalistischer Missionsgruppen (vornehmlich aus den USA) stellt er eine andere Form von Mission gegenüber: „Der andere, völlig entgegengesetzte Typus der zeitgenössischen Mission, mehr oder weniger betreut oder vertreten von den alten Kirchen (einschließlich der Anglikaner/Episkopalianer, auch von Teilen der Presbyterianer) begreift sich immer mehr als Sachwalterin der noch vorhandenen nicht-ökonomischen Kulturen, vor allem der traditionellen Gesellschaften, wobei religiöser Synkretismus durchaus in Kauf genommen wird, wenn nicht ermutigt wird: Der Altar der Maisgöttin, so hört man, steht auf dem Vorplatz der Kathedrale von Guatemala. Worum es diesem Missionstyp geht, ist die Erhaltung eines Stücks Menschheitsallmende, einer kulturellen, ja einer spirituellen Biodiversität... Dieser Typus der Mission weitet sich global aus, theologisch wie praktisch hat er bereits alle Erdteile erfasst – und er steht unter dem Zeichen der ‚Option für die Armen‘.“⁶¹⁶ Amery hat große Erwartungen an diese Mission in einem Kampf, in dem es um das Überleben dieser Erde geht: „Es geht um die Fähigkeit – die geistige, geistliche und strukturelle –, der Reichsreligion des kollektiven Selbstmords glaubhaft entgegenzutreten.“⁶¹⁷ Die Missionsbewegung, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bei vielen im Ruf stand, sich als Helfershelfer des Kolonialismus diskreditiert zu haben, gewinnt im Zeitalter der Globalisierung eine neue Bedeutung als weltweite Bewegung, die sich für eine andere, menschliche Globalisierung einsetzt. Wo Glaube und praktisches Engagement, Theologie und das Wissen um alltägliche Not, Gemeindeleben am eigenen Ort

und die Einbindung in die weltweite Kirche zusammenfließen, da entsteht in kleinen Schritten die Alternative einer menschlichen Globalisierung. Gott oder die Götter der Globalisierung – das Ergebnis dieser Auseinandersetzung hängt auch davon ab, wie die Kirchen und die einzelnen Christinnen und Christen sich für die Mission Gottes in dieser Welt engagieren.

Fußnoten

Einleitung, S. 7 - 13

- ¹ Anita Desai: *Fasting, Feasting*, London 1999, S. 183
- ² Vgl. hierzu u.a.: *Global leben, Christ sein weltweit*, herausgegeben vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland, Breklumer Verlag, Breklum 2001
- ³ Rainer Hank: *Globalisierung ist gut für die Armen – Und die Reichen müssen keine Angst haben*, Arnoldshainer Akzente, Nachrichten aus der Evangelischen Akademie, 2/2001, S. 1f.
- ⁴ Ausschuss für den Dienst auf dem Lande in der Evangelischen Kirche: *Globalisierung der Landwirtschaft aus christlicher Sicht – eine Streitschrift*, Kirche im ländlichen Raum, Sonderheft 2000, S. 18f.
- ⁵ Carl Amery: *Global Exit – Die Kirchen und der Totale Markt*, München 2002, S. 17
- ⁶ Ebenda. S. 82
- ⁷ Leng Lubang: *Auf wessen Kosten?*, in: *In die Welt für die Welt* 2/2002, S. 7
- ⁸ Vgl. Franz Segbers: *Die Hausordnung der Tora – Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik*, Luzern 2000, S. 36ff.
- ⁹ „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“, Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover und Bonn 1997, S. 45
- ¹⁰ Zitiert nach: *Publik-Forum*, 20/2001, S. 48

Die Auseinandersetzung mit den globalen Mächten in den Zeiten des Alten Testaments, S. 14-51

- ¹¹ Einen guten Überblick über die beiden Schöpfungsberichte, ihren Kontext und ihre Bedeutung gibt Hubertus Halbfas in dem Buch *„Die Bibel*, Düsseldorf 2001, S. 41ff.; er stellt die biblischen Schöpfungsberichte auch in Beziehung zu anderen Schöpfungsvorstellungen und zu heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen.
- ¹² *Globalisierung der Landwirtschaft aus christlicher Sicht*, a.a.O., S. 13f.
- ¹³ Ebenda, S. 17
- ¹⁴ 1. Mose 1,27
- ¹⁵ Vgl. z.B. Grace N. Ndyabahika: *The earth belongs to God: Women's place in Creation*, in: Tro & Tanke, Uppsala, 5/1995, S. 87ff.
- ¹⁶ 1. Mose 2-3
- ¹⁷ Leonardo Boff: *Schrei der Erde, Schrei der Armen*, Düsseldorf 2002, s. 64
- ¹⁸ Zitiert nach: Ebenda, S. 66
- ¹⁹ Mercy Amba Oduyoye: *Wir selber haben ihn gehört*, *Theologische Reflexionen zum Christentum in Afrika*, Freiburg/Schweiz 1988, S. 139

²⁰ 1. Mose 1,28

²¹ Vgl. Franz Segbers: *Die Hausordnung der Tora*, a.a.O., S. 338ff.

²² Dorothee Sölle: *Lieben und arbeiten, Eine Theologie der Schöpfung*, Hamburg 1999, S. 107

²³ 1. Mose 12,3

²⁴ Frank Crüsemann: *Menschheit und Volk, Israels Selbstdefinition im genealogischen System der Genesis*, in: *Experimentelle Theologie, Freundschaftsgabe für Kristian Hungar zum 60. Geburtstag*, Heidelberg 1995, S. 181 und 187

²⁵ Erhard S. Gerstenberger: *Theologien im Alten Testament*, Stuttgart 2001, S. 9

26 Zur Geschichte Abrahams vgl.: Hubertus Halbfas: *Die Bibel*, a.a.O., S. 74ff.

²⁷ Erhard S. Gerstenberger schreibt hierzu: „Die produktiven und protektiven Tätigkeiten von Frau und Mann, Kind und Greis im Familienverband waren gemeinsam auf das Ziel abgestellt, der Gruppe und damit jedem einzelnen Mitglied das Überleben von Jahr zu Jahr, in Krisenzeiten auch von Tag zu Tag, zu ermöglichen.“ Erhard S. Gerstenberger: *Theologien des Alten Testaments*, a.a.O., S. 26

²⁸ Hubertus Halbfas: *Die Bibel*, a.a.O., S. 136

²⁹ 2. Könige 4,13

³⁰ Dabei ist aber vor einer Idealisierung der kleinen Gemeinschaften zu warnen und es müssen realistisch die Unterschiede zwischen der damaligen und der heutigen Gesellschaft in Rechnung gestellt werden: „Die rein physische Notwendigkeit, gemeinsam für den Lebensunterhalt zu sorgen, hat in der Antike die Familien zusammengeschweißt. Der gegenteilige Zwang, möglichst flexibel einer industriellen, leistungsorientierten, mobilen Beschäftigung nachzugehen, treibt die Menschen auseinander und in die Einsamkeit.“ Gerstenberger: *Theologien des Alten Testaments*, a.a.O., S. 238

³¹ Vgl. Vinay Samuel: *A Christian perspective on family*, in: *Transformation*, September 1995, S. 10ff.

³² Vgl. hierzu: Hubertus Halbfas: *Die Bibel*, a.a.O., S. 137ff.

33 Vgl. Gerstenberger: *Theologien im Alten Testament*, a.a.O., S. 29ff.

³⁴ Gerstenberger: *Theologien des Alten Testaments*, a.a.O., S. 51

³⁵ So setzt sich Enrique Dussel in seinem Aufsatz „Die Familie in der ‚Welt der Peripherie‘“ (Concilium 4/95) mit der biblischen und der sozialen Tradition der Großfamilien auseinander und stellt dann die Frage nach deren Zukunft: „Diese moderne Kernfamilie hat zwar viele Werte gewonnen, vor allem was das individuelle Selbstbewusstsein, die Möglichkeit einer nicht durch Schuldkomplexe belasteten erotischen Beziehung, die Entscheidungsfreiheit im Handeln und die persönliche Verantwortung für das soziale Engagement betrifft. Aber kann man sich letztendlich so gewiss sein, dass das, was mit der Großfamilie verlorengegangen ist, weniger wertvoll ist als das, was man gewonnen hat, und vor allem, dass nicht vieles von dem Verlorenen wiedergewonnen werden könnte, wenn man nur Kriterien für eine Neuaneignung hätte? Zum Beispiel: Könnte die ‚christliche Basisgemeinde‘ nicht auch ein Versuch sein, in der heutigen städtischen

(und ländlichen) Gesellschaft vital und konkret die verlorengegangenen Werte der Großfamilie wiederzugewinnen – ohne deren Fehler zu wiederholen?“ (S. 328)

³⁶ Vgl. Gerstenberger: *Theologien des Alten Testaments*, a.a.O., S. 39ff.

³⁷ 1. Mose 31,30

³⁸ 1. Mose 31,35

³⁹ Vgl. Gerstenberger, *Theologien des Alten Testaments*, a.a.O., S. 65

⁴⁰ Vgl. u.a. Siegfried Herrmann: *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, in: Siegfried Herrmann/Walter Klaiber: *Die Geschichte Israels*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1996, S. 19

⁴¹ Jan Assmann: *Moses der Ägypter*, München/Wien 1998

⁴² Zur gegenwärtigen Debatte über die Entstehung der Schriften des Alten Testaments und des Monotheismus vgl. u.a.: Mark A.O'Brien: *Vom Wesen des biblischen Monotheismus*, in: *Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie*, 1/2001, S. 53ff.

⁴³ Wolfram Kistner schreibt hierzu: „Im Alten Testament ist ‚Ägypten‘ nicht nur ein geographischer Begriff. Ägypten ist das Land der Knechtschaft, in dem die Herrscher sich von Gott unabhängig fühlen und sich göttliche Autorität anmaßen, und in dem das Volk Gottes zu Sklaven gemacht wird. Was in Ägypten geschah, kann auch in anderen Ländern geschehen, sogar im Land Verheißung (Dt 17,16)“ Wolfram Kistner: *Hoffnung in der Krise*, Wuppertal 1988, S. 130; hier wird bereits deutlich, dass der häufige Bezug auf die Befreiung des Volkes aus Ägypten nicht nur die Erinnerung an ein historisches Geschehen ist, sondern dass es darum geht, vor Strukturen der Knechtschaft zu warnen.

⁴⁴ Der Alttestamentler Christian Frevel vertritt die Auffassung, der Exodus „war wohl die Aktion einer kleinen Gruppe von Wirtschaftsflüchtlingen“ (zitiert nach: *Publik-Forum*, 20/2001, S. 48); Erhard S. Gerstenberger schreibt zum Aufenthalt der Israeliten in Ägypten und den Exodus: „Das alles ist, historisch betrachtet, außerordentlich unwahrscheinlich. Israel kann sich weder in Ägypten formiert haben, noch als ausgewachsene Nation in einer Völkerwanderung überdimensionalen Ausmaßes durch die Wüste nach Palästina gezogen sein. Die biblischen Berichte sind überhöhte Glaubensdarstellungen, die Erfahrungen von Ausbeutung und Versklavung, im eigenen Land wie in Fremdländern (Babylon, vielleicht auch in Ägypten) zusammenfassen und die Macht des Gottes Israels und die Erfahrungen von Errettungen aus aussichtslosen Situationen erheben wollen.“ Gerstenberger: *Theologien des Alten Testaments*, a.a.O., S. 92

⁴⁵ Zu Recht stellte Professor Eckart Otto in einem Vortrag in Hamburg fest: „Es ist bitter wenig, was wir wissen.“ *Nordelbische Kirchenzeitung*, 19.8.2001

⁴⁶ Dorothee Sölle schreibt über diesen Text: „Die Exodus-Tradition des Judentums spricht zu uns allen in überzeugender Sprache von einem Gott, der Freiheit will für die Unterdrückten (,historisches Projekt‘), und sie bezeugt den Befreier als Schöpfer (,ontologisches Projekt‘).“ Dorothee Sölle: *Leben und arbeiten*, a.a.O., S. 21) Im Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (Hannover und Bonn 1997) heißt es: „Die grundlegende geschichtliche Erfahrung ist die Befreiung des Volkes Israel aus der

Knechtschaft in Ägypten. Sie zeigt: Gott ist seinem Volk gnädig und barmherzig. Er will das Leben der Menschen, und er befreit sie zur Freiheit.“ (S. 41)

- ⁴⁷ *Martin Luther King jr.: Kraft zum Leben, Konstanz 1980, S. 102*
- ⁴⁸ *Mercy Amba Oduyoye: Wir selber haben ihn gehört, a.a.O., S. 119; dass dieser Bibeltext auch in der nachkolonialen Zeit eine große Bedeutung hat, beschreibt der kongoleische Theologe Makanzu Mavumilusa in seinem Buch „Die Mission und der Blumentopf“ (Wuppertal 1988) so: „In diesem Abschnitt zeigt sich, dass Gott immer auf der Seite der Unterdrückten ist; er nimmt ihre Schreie und ihren Schmerz ernst; er steigt selbst durch seine Diener zu ihnen herab, durch die Evangelisten, die Pastoren, die Missionare, die er als Führer seines Volkes auf den Weg zur Befreiung eingesetzt hat. Christen handeln nicht biblisch, wenn sie die Politik ihres Landes ignorieren. Wenn wir dies tun, fliehen wir vor der Verantwortung, die Gott uns für unsere Politiker gegeben hat. Wenn man die vollständige Trennung von Kirche und Staat lehrt, ignoriert man, dass Jesus aus politischen Motiven gekreuzigt wurde.“ (Seite 138)*
- ⁴⁹ *Franz Segbers: Die Hausordnung der Tora, a.a.O., S. 21*
- ⁵⁰ *So schreiben Marcelo de Barros Souza und José Luis Caravias in ihrem Buch „Theologie der Erde“ (Düsseldorf 1990): „Vielleicht ist der Exodus das Buch der Bibel, das in den ländlichen Gemeinden Lateinamerikas am meisten gelesen wird.“ (S. 93)*
- ⁵¹ *Zitiert nach: Rudolf Hinz/Frank Kürschner-Pelkmann: Christen im Widerstand, Hamburg 1987, S. 34f.*
- ⁵² *Zitiert nach: Jürgen Kegler: Auswege aus der Fron, in: Zeitzeichen, 12/2000, S. 22*
- ⁵³ *Ebenda, S. 24*
- ⁵⁴ *Ivone Gebara: Das Goldene Kalb und die Selbst-Entfremdung, in: Auftrag (Zeitschrift der Kooperation Evangelischer Missionen), 5/2000, S. 4f.*
- ⁵⁵ *Carl Amery: Global Exit, a.a.O., S. 138*
- ⁵⁶ *Vgl. Siegfried Herrmann: Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, a.a.O., S. 26f.*
- ⁵⁷ *Vgl. Volkmar Fritz: Die Stadt im alten Israel, München 1990, S. 33ff.*
- ⁵⁸ *Biblische Berichte hierzu finden sich im Buch Josua und im Buch der Richter; vgl. hierzu: Siegfried Herrmann: Die Schriften des Alten Testaments, in: Siegfried Herrmann/Walter Klaiber: Die Schriften der Bibel, Stuttgart 1996, S. 61ff.*
- ⁵⁹ *Vgl. Siegfried Herrmann, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, a.a.O., S. 33f.; vgl. auch: Marcelo de Barros Souza/José Luis Caravias: Theologie der Erde, Düsseldorf 1990, S. 86ff.*
- ⁶⁰ *Marcel de Barros Souza/José Luis Caravias : Theologie der Erde, a.a.O., S. 88ff.*
- ⁶¹ *Vgl. Volkmar Fritz: Die Stadt im alten Israel, a.a.O., S. 96f.*
- ⁶² *Franz Segbers: Die Hausordnung der Tora, a.a.O., S. 117*
- ⁶³ *Vgl. Gerstenberger: Theologien des Alten Testaments, a.a.O., S. 80*
- ⁶⁴ *Rut 4,1-2*
- ⁶⁵ *Vgl. u.a. Volkmar Fritz: Die Stadt im alten Israel, a.a.O., S. 97*
- 66** *Wie spannungsreich der Prozess der Abgrenzung gegenüber den Nachbarvölkern war*

und wie er sich bis hin auf persönliche Beziehungen ausgewirkt hat, hat Musa W. Dube, theologische Hochschullehrerin in Botswana in ihrem Aufsatz „Divining Ruth for International Relations“ herausgearbeitet, in: Musa W. Dube (Hrsg.): *Other ways of reading, African Women and the Bible*, Genf 2001, S. 179ff.

⁶⁷ „Die jahwetreuen Stammesgruppen in Israel hatten vermutlich besondere Erfolge aufzuweisen... Jahwe erwies sich als der Stärkere, der auch gegen die städtischen Söldner und Kriegswagenheere erfolgreich war.“ Gerstenberger: *Theologien des Alten Testaments*, a.a.O., S. 125

⁶⁸ Vgl. Gerstenberger: *Die Theologien des Alten Testaments*, a.a.O., S. 127ff.

⁶⁹ Dies war allerdings nicht der einzige Grund für die Schaffung eines Königreiches: „Die Ausbildung einer zentralen politischen Herrschaft ergab sich nicht allein aus der militärischen Bedrohung durch die Philister, der die Milizionäre nicht mehr gewachsen waren, sondern auch aus internen Gründen wie Bevölkerungswachstum, überregionalem Handel und der zunehmenden Differenzierung der Gesellschaft.“ Hubertus Halbfas: *Die Bibel*, a.a.O., S. 141

⁷⁰ Zur Beschreibung dieser Epoche in den Königsbüchern vgl. Siegfried Herrmann: *Die Schriften des Alten Testaments*, a.a.O., S. 76ff.; wie lokale Herrschafts- und Ausbeutungsstrukturen mit internationalen Verflechtungen in Beziehung stehen, hat Helen R. Graham am Beispiel von König Salomo dargestellt, vgl. Helen R. Graham, *Ein salomonisches Modell des Friedens*, in: Mary Rosario Battang u.a. (Hrsg.): *Theologie des Kampfes, Christliche Nachfolgepraxis in den Philippinen*, Münster 1989, S. 202ff.

⁷¹ Marcelo de Barros Souza/José Luis Caravias : *Theologie der Erde*, a.a.O., S. 100

⁷² Vgl. Ulrich Duchrow: *God or Mammon, Economies in Conflict*, in: *Mission Studies, Journal of the International Association for Mission Studies*, 25/26, S. 43

⁷³ Vgl. Erhard S. Gerstenberger: *Jahwe – ein patriarchaler Gott?*, Stuttgart 1988, S. 38ff.

⁷⁴ Vgl. Hubertus Halbfas: *Die Bibel*, a.a.O., S. 159

⁷⁵ Vgl. Gerstenberger: *Theologien des Alten Testaments*, a.a.O., S. 115

⁷⁶ Vgl. hierzu Volkmar Fritz: *Die Stadt im alten Israel*, a.a.O., S. 103

⁷⁷ Hubertus Halbfas stellt in seinem Buch *die Bibel zur Veränderung des Gottesverständnisses fest*: „Die Errichtung des Königtums in Israel war keine organische Weiterentwicklung der bisherigen Geschichte. Sie bewirkte eine religionsgeschichtliche Veränderung, die im königlichen Staatskult die Jahwereligion bis zur Unkenntlichkeit entstellte.“ (a.a.O., S. 141)

⁷⁸ Ulrich Duchrow schreibt über die Propheten in der Königszeit: „... den wieder abhängigen Bauern und den Armen wuchs in der prophetischen Bewegung eine Unterstützung zu, die in dieser Form im Alten Orient nicht zu finden ist. Von Elia über Amos und Jesaja bis zu Jeremia versuchten die Propheten, die Machtträger und das Volk daran zu erinnern, dass sie nur darum erwählt sind, weil sie Gottes Gerechtigkeit als Alternative unter den Völkern verwirklichen und so bezeugen sollten (Jes 2,1ff.).“ Ulrich Duchrow: *Die unvollendete Befreiung vom imperialen Geist – Kirchen und Theologie am Ende des 2. Jahrtausends*, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.): *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung*, Frankfurt am Main 2000, S. 389

⁷⁹ Vgl. hierzu u.a.: Franz Josef Stendebach: *Einführung in das Alte Testament*, Düsseldorf 2001, S. 179ff.

⁸⁰ Micha 3,12

⁸¹ Generell ist festzustellen, dass die Propheten, die sich als heroische Einzelne den Mächtigen entgegenstellten, die Ausnahme waren oder eine spätere Projektion darstellen. Gewiss gab es aber eine breite Opposition gegen die Königsherrschaft, zu deren Sprechern Propheten wurden, auf die ein Kern der prophetischen Kritik zurückgeht, vgl. hierzu u.a. Gerstenberger: *Die Theologien des Alten Testaments*, a.a.O., S. 152ff.

⁸² Vgl. Rainer Kessler: *Micha*, Freiburg 1999, S. 43ff.; Jürgen Ebach: *Was bei Micha „gut sein“ heißt*, in: *Junge Kirche*, 5/95, S. 258f.

⁸³ Micha 5,14

⁸⁴ Zu Recht stellt Rainer Kessler fest, die Aussage, dass sich das Schicksal der Völker an ihrem Verhältnis zu Israel entscheidet, „widerspricht dem Weltherrschaftsanspruch des babylonischen und besonders dann des persischen Reiches, dessen Provinz Juda ist“ (Rainer Kessler: *Micha*, a.a.O., S. 55).

⁸⁵ Rainer Kessler, *Micha*, a.a.O., S. 69

⁸⁶ Vgl. Rainer Kessler: *Micha*, a.a.O., S. 171ff.

⁸⁷ So hat der namibische Theologe Petrus Diergaardt den Vers Micha, 6,8 in den Mittelpunkt seiner Predigt bei seiner Einführung ins Bischofsamt am 3. März 1996 gestellt und an die Erfahrungen des namibischen Volkes gegen Unrecht und Unterdrückung erinnert. Die Predigt endete mit den folgenden Sätzen: „Liebe Gemeinde Jesu Christi, ein wirklicher Aufbau einer Nation kann nur dann erfolgreich sein, wenn die Beziehung zwischen Gott und den Mitmenschen gesund und tiefgreifend ist. Möge Gott uns helfen, dass wir eine prophetische Kirche bleiben, die weiterhin bereit ist, die Wahrheit auszusprechen, um damit alle Formen der Ungerechtigkeit zu bekämpfen. Dies wird zum Aufbau einer Wirtschaft beitragen, an der jeder Anteil hat, in der die Armen zufrieden sind, die Heimatlosen ein Haus finden und die Kranken geheilt werden. Ich bitte den Herrn, dass er mir und euch den Glauben gibt, unsere Aufgabe furchtlos auszuführen. Möge der Herr gnädig sein, damit wir seine Erwartungen erfüllen und Gerechtigkeit walten lassen in unserer Suche nach Liebe und nach dem tiefen Glauben an ihn.“ Zitiert nach: VEM-Mitarbeiterbrief, 5-6/96, S. 35; der indische Theologe James Massey schreibt: „... Micha 6:8 needs to be reflected upon in the light of the above background, that includes Micha's personal life experience, and socio-economic and religious context of his time, which is largely similar to our own time... We have to reflect on the question how much we as a Church, are becoming the instrument of bringing justice to those who in our society are continuously denied their basic human rights.“ (*The North India Church Review*, Oktober 2001, S. 2)

⁸⁸ Micha 6,8

⁸⁹ Helmut Gollwitzer: *Gott geht es um das Naheliegende*, in: *Junge Kirche*, 11/85, S. 580

⁹⁰ Frank Crüsemann: *Meine Kraft ist in den Schwachen mächtig*, in: *Junge Kirche*, 11/87; S. 611

⁹¹ Im Kapitel 2 des Buches Daniel wird mit einer Sterndeutung eines Traums von Nebu-

kadnezar von Daniel die damalige politische Szene mit vier Weltmächten gedeutet (sehr wahrscheinlich die Reiche der Babylonier, Meder, Perser und Griechen). Daniel prophezeit den Niedergang des Reiches des Nebukadnezar und von weiteren nachfolgenden Reichen. In Vers 44 kommt er dann zu seiner zentralen Aussage: „Aber zur Zeit dieser Könige wird der Gott des Himmels sein Reich aufrichten, das nimmermehr zerstört wird; und sein Reich wird auf kein anderes Volk kommen. Es wird alle diese Königreiche zermalmen und zerstören; aber es selbst wird ewig bleiben.“

⁹² *Einen knappen Einblick in die Prophetenbücher und ihren sozialen und politischen Hintergrund bietet Siegfried Herrmann in seinem Buchbeitrag „Die Schriften des Alten Testaments“ (a.a.O., S. 110ff.).*

⁹³ *Erhard Gerstenberger schreibt hierzu: „Weil Feinde Israel bedrängten und unterjochten, mussten sich die Stämme zu einem straffer organisierten politischen Gebilde zusammenschließen. Gegen die Klein- und Großmächte der Umwelt hatten die israelitischen Stämme auf Dauer keine Überlebenschance.“ Gerstenberger, Theologien des Alten Testaments, a.a.O., S. 134*

⁹⁴ *Vgl. Gerstenberger, Theologien des Alten Testaments, a.a.O., S. 140*

⁹⁵ *Vgl. hierzu das südafrikanische Kairos-Dokument, u.a. in: Rudolf Hinz/Frank Kürschner-Pelkmann (Hrsg.): Christen im Widerstand, Die Diskussion um das südafrikanische KAIROS Dokument, Hamburg 1987*

⁹⁶ *Vgl. Gerstenberger, Theologien des Alten Testaments, a.a.O., S. 153ff.*

⁹⁷ *Vgl. Hubertus Halbfas: Die Bibel, a.a.O., S. 185ff.*

⁹⁸ *Siegfried Herrmann: Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, a.a.O., S. 81*

⁹⁹ *Franz Segbers: Die Hausordnung der Tora, a.a.O., S. 167*

¹⁰⁰ *2. König 4,1*

¹⁰¹ *Vgl. Hubertus Halbfas: Die Bibel, a.a.O., S. 249ff.*

¹⁰² *Jürgen Kegler: Ein Hochverräter im Namen Gottes, in: Junge Kirche, 2/95, S. 98*

¹⁰³ *Jürgen Ebach: Über die Wiederherstellung gerechter Verhältnisse, in: Junge Kirche, 7/85, S. 375f.*

¹⁰⁴ *Hartmut Meesmann: Wie kann man heute an das Alte Testament glauben?. In: Publik-Fourm, 20/2001, S. 49*

¹⁰⁵ *Zitiert nach: Ebenda*

¹⁰⁶ *Diese Entwicklung hatte auch Schattenseiten. So schreibt Erhard S. Gerstenberger in seinem Buch „Jahwe – ein patriarchaler Gott?“: „Erst in der Epoche des babylonischen Exils begann jene Konzentration von Kult und Glauben auf den einzigen Gott Jahwe, die im Endeffekt zu einer katastrophalen Ausgrenzung oder Diskriminierung des Weiblichen geführt hat.“ (a.a.O., S. 91)*

¹⁰⁷ *Vgl. hierzu u.a. Siegfried Herrmann: Die Schriften des Alten Testaments, a.a.O., S. 50ff.*

¹⁰⁸ *Vgl. hierzu u.a. den bisher unveröffentlichten Vortrag von Erhard S. Gerstenberger „Die Perser und das Alte Testament“ in der Thomas Marus Akademie in Bergisch-Gladbach am 1.9.2001*

- ¹⁰⁹ Vgl. hierzu: Franz Segbers: *Die Hausordnung der Tora, a.a.O., S. 76ff.*
- ¹¹⁰ Vgl. Franz Josef Stendebach: *Einführung in das Alte Testament, Düsseldorf 2001, S. 266ff.*
- ¹¹¹ 1. Mose 11,1-9
- ¹¹² Jürgen Ebach schreibt hierzu: „Die eine Sprache in Gen 11 ist die uniforme, eindeutige, alles Fremde tilgende Einheitssprache eines Einheitsreichs. Das Bauwerk der Stadt mit dem Turm ist der Ausweis der Effektivität uniformer und eindeutiger Sprach- und Befehlsstrukturen. Nicht die Sprachverwirrung, genauer: -vermischung zerstört die Kommunikation, vielmehr ist die Einheitssprache selbst das Gegenteil von Kommunikation und Mit-Teilen. Wo man alles versteht, gibt es nichts mehr zu verstehen. Durch die Zerstörung der uniformen Einheit rettet Gott die Vielfalt.“ Jürgen Ebach: *Rettung der Vielfalt, Beobachtungen zur Erzählung vom Babylonischen Turm, in: Mit den Fremden leben: Perspektiven einer Theologie der Konvivenz, Theo Sundermeier zum 65. Geburtstag, Band 2, Erlangen 2000, S 265*
- ¹¹³ Frank Crüsemann: *Menschheit und Volk, a.a.O., S. 187*
- ¹¹⁴ Hope S. Antone: *Some Asian Women's Response to Globalisation, in: In God's Image, 1/2001, S. 24*
- ¹¹⁵ Jürgen Ebach: „Wir sind ein Volk“, *Die Erzählung vom „Turmbau zu Babel“, in: Giancarlo Collet: Weltdorf Babel, Globalisierung als theologische Herausforderung, Frankfurt am Main 2001, S. 36*
- ¹¹⁶ Vgl. Siegfried Herrmann: *Die Schriften des Alten Testaments, a.a.O., S. 106*
- ¹¹⁷ Vgl. Hubertus Halbfas: *Die Bibel, a.a.O., S. 279ff.*
- ¹¹⁸ Vgl. hierzu: Rainer Kessler: *Das Wirtschaftsrecht der Tora, in: Füßel/Segbers: „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“, Luzern und Salzburg 1995, S. 89ff.*
- ¹¹⁹ Vgl. Stephen Zarlenga: *Der Mythos vom Geld – die Geschichte der Macht, Zürich 1999, S. 32f.*
- ¹²⁰ Vgl. Hubertus Halberfas: *Die Bibel, a.a.O., S. 317ff.*
- ¹²¹ Vgl. Karl Jaroš: *Jesus von Nazareth, Geschichte und Deutung, Mainz 2000, S. 1ff.*
- ¹²² Vgl. Siegfried Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, a.a.O., S. 142*

Die Jesus-Leute im Zeitalter des globalen Römischen Reiches, S. 52 - 121

- ¹²³ Zitiert nach: Klaus Schmidt: *Welche Weltordnung? Die Pax Romana aus der Sicht ihrer Nutznießer und Opfer, in: Junge Kirche, 4/92, S. 209*
- ¹²⁴ Stephen Zarlenga: *Der Mythos vom Geld – die Geschichte der Macht, Zürich 1999, S. 37f.*
- ¹²⁵ Vgl. ebenda, S. 41ff.
- ¹²⁶ Vgl. Karl Jaroš: *Jesus von Nazareth, Mainz 2000, S. 23*
- ¹²⁷ Vgl. ebenda, S. 28f. sowie Willibald Bösen: *Galiläa, Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu, Freiburg 1998, S. 175f.*

- ¹²⁸ *Aelius Aristides beschrieb diese auf Rom orientierte Ökonomie im zweiten Jahrhundert nach Christus, dass die beherrschten Länder Rom „stets reichlich mit dem versorgen, was es in ihnen gibt. Herbeigeschafft wird aus jedem Land und aus jedem Meer, was immer die Jahreszeiten wachsen lassen und alle Länder, Flüsse und Seen sowie die Künste der Griechen und Barbaren hervorbringen. Wenn jemand das alles sehen will, so muss er entweder den gesamten Erdkreis bereisen, um es auf solche Weise anzuschauen, oder in diese Stadt (Rom) kommen. Was nämlich bei den einzelnen Völkern wächst und hergestellt wird, ist notweniger Weise hier stets vorhanden, und zwar im Überfluss... Der Hafen Rom (Ostia) ist der gemeinsame Handelsplatz aller Menschen und der gemeinsame Markt für die Erzeugnisse der Erde.“ Zitiert nach: Füssel/Segbers: „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“, a.a.O., S. 336*
- ¹²⁹ *Kuno Füssel: Die politische Ökonomie des Römischen Imperiums in der frühen Kaiserzeit, in: Füssel/Segbers (Hrsg.): „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“, a.a.O., S. 41ff.*
- ¹³⁰ *Vgl. Hans Christoph Binswanger: Die Marktwirtschaft in der Antike, in: Füssel/Segbers: „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit, a.a.O., S. 23ff.*
- ¹³¹ *Vgl. Kuno Füssel: Die politische Ökonomie des Römischen Imperiums, a.a.O., S. 48*
- ¹³² *Dorothee Sölle/Luise Schottroff: Jesus von Nazaret, München 2000, S. 27*
- ¹³³ *Franz Segbers: Die Hausordnung der Tora, a.a.O., S. 127ff.*
- ¹³⁴ *Zitiert nach: Klaus Schmidt: Welche Weltordnung?, a.a.O., S. 210*
- ¹³⁵ *Karl Jaroš: Jesus von Nazareth, a.a.O., S. 74*
- ¹³⁶ *Lukas 6,15*
- ¹³⁷ *Vgl. Karl Jaroš: Jesus von Nazareth, a.a.O., S. 77 sowie Gerd Theißen und Annette Merz: Der historische Jesus, Göttingen 2001, S. 210ff.*
- ¹³⁸ *Walter Klaiber: Geschichte Israels in zwischen- und neutestamentlicher Zeit von Alexander dem Großen bis Bar Kochba, in: Siegfried Herrmann/Walter Klaiber: Die Geschichte Israels, Stuttgart 1996, S. 156f.*
- ¹³⁹ *Vgl. Karl Jaroš: Jesus von Nazareth, a.a.O., S. 69*
- ¹⁴⁰ *Im „Bibel-Report“ der Deutschen Bibelgesellschaft ist immer wieder versucht worden, den unseriösen Spekulationen mit sachlichen Informationen entgegenzutreten (vgl. die Ausgaben 3/1997, 1/2000 und 3/2000). Weitere Informationen findet man zum Beispiel in: Hubertus Halbfas: Die Bibel, a.a.O., S. 345ff.*
- ¹⁴¹ *Markus 10,42*
- ¹⁴² *Auch die immer wieder zitierten Sätze des jüdischen Autoren Josephus sind in der heute überlieferten Form mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht echt, und ob sie einen echten Kern enthalten, bleibt umstritten, vgl. hierzu: Karl Jaroš: Jesus von Nazareth, a.a.O., S. 98ff.*
- ¹⁴³ *Schon alt ist die These, dass es eine Sammlung von Jesus-Aussagen gab, die älter ist als die Evangelien und auf die die Evangelisten Zugriff hatten. Sie wird die Logienquelle Q (Q für Quelle) bezeichnet und soll bereits Mitte des 1. Jahrhunderts entstanden sein (vgl. hierzu das Interview mit Paul Hoffmann in: Publik-Forum, 4/2001, S. 26f.). Wenn*

es diese Sammlung gegeben hat, handelte es sich also wahrscheinlich um mündlich überlieferte Jesus-Worte, um jene Worte, die einzelnen Zuhörerinnen und Zuhörern so wichtig waren, dass sie sie im Gedächtnis behalten haben.

¹⁴⁴ Der Theologe und Rundfunkjournalist Eike Christian Hirsch hat auf Grund der biblischen Quellen über einen Besuch des Paulus in Jerusalem geschrieben: „Niemanden sonst von denen, die Jesus noch selbst gekannt hatten, außer Jakobus, den Bruder Jesu, wollte er sehen. Er hatte nicht einmal den Wunsch, etwas über Jesus und sein Leben zu erfahren.“ Eike Christian Hirsch: *Mein Wort in Gottes Ohr*, Hamburg 1995, S. 175

¹⁴⁵ Es gibt viele Theologen, die die Suche nach dem historischen Jesus für eine hoffnungslose Sache halten, manchmal mit dem Effekt, dass sie in den Predigten diese Frage außen vor lassen und so tun, als seien die Evangelien eine exakte Wiedergabe dessen, was Jesus gesagt und getan hat. Aber spätestens bei der Frage nach den Widersprüchen zwischen den Evangelien erleidet diese „Doppelstrategie“ des heimlichen eigenen Zweifels und der ungebrochenen historisierenden öffentlichen Predigt Schiffbruch. Die Frage nach dem historischen Jesus bleibt aktuell und wichtig, auch wenn es nur wenige gesicherte Erkenntnisse gibt. Vgl. zu dieser Diskussion u.a. die Beiträge von Peter Rosien „Glaube und Erfahrung – Baustelle Jesus (Publik-Forum 15/2000, S. 22ff.) und „Der konstruierte Jesus und ich“ (Publik-Forum 15/2001, S. 46ff.). Einen guten Einblick in die Diskussion bietet das Buch „Der historische Jesus“ von Gerd Theißen und Annette Merz (Göttingen 2001).

¹⁴⁶ Claus Petersen: *Wie Jesus an das Reich Gottes glaubte*, in: *Publik-Forum*, 22/2000, S. 44

¹⁴⁷ Lukas 1. 52-53

¹⁴⁸ Claudia Janssen schreibt über den sozialgeschichtlichen Kontext des Lobgesangs: „Die historische Situation, in die hinein das Magnifikat spricht, ist das Palästina des 1. Jahrhunderts. Das Land ist besetzt und steht unter römischer Vorherrschaft... In einem solchen Kontext ist die Sprache des Magnifikats als Sprache des Widerstandes zu verstehen. Es ist ein Lied, in dem das, was nicht gesagt werden darf, herausgesungen wird.“ (*Junge Kirche*, 11/96, S. 622f.)

¹⁴⁹ Dorothee Sölle/Luise Schottroff: *Jesus von Nazaret*, München 2000, S. 12f.

¹⁵⁰ Beispielhaft sei hier Tissa Balasuriya zitiert, ein katholischer Theologe in Sri Lanka, der seit Jahrzehnten für Befreiung eintritt und dabei die Befreiung der Frauen vom Patriarchat als besonders wichtig ansieht. In seinem Buch über Maria, für das er schwere Konflikte mit dem Vatikan in Kauf nehmen musste, schreibt er über das Magnifikat:

„We see here a total reversal of values and structures. It is undoubtedly a radical message of the type which one can read in the writings of the revolutionary prophets of the different ages. The pity however, is that the Christian tradition has succeeded in domesticating Mary so much that she is known rather as a comforter of the disturbed, than as a disturber of the comfortable. Her words can be the inspiration for radical action for change of mentalities of persons and structures of societies.“ Tissa Balasuriya: *Mary and human liberation*, Colombo 1990, S. 122

¹⁵¹ Chung Hyun Kyung: *Schamanin im Bauch, Christin im Kopf*, a.a.O., S. 151

- ¹⁵² Mieke Korenhof: *Ein Lied der Befreiung*, in: *Frauen leben (Frauenzeitschrift der Vereinten Evangelischen Mission)*, 4/2001, S. 5
- ¹⁵³ Ein Textbeispiel soll hier noch zitiert werden. Die Schweizer Pfarrerin Marianne Grether schreibt über das Magnifikat u.a.: „Wir können in der Tradition der hebräischen Bibel diesen Text voll politischer Sprengkraft von einem stimmungswaltigen Propheten erwarten. Nein, eine junge Frau soll ihn singen, die gegen alle Erwartung, gegen alle Erfahrung auch, gerade gegen die Frauenerfahrung von mehrfacher Ungerechtigkeit und Zurücksetzung. Aufbruch, Vision, das dringende Hoffen und Warten auf den Aufbruch von Gottes Gerechtigkeit (Advent!) geschieht immer gegen unsere reale Erfahrung, genährt aus dem Wissen um die Hoffnung und Erfahrung von Müttern und Vätern.“ Marianne Grether: *Magnificat anima mea dominum*, in: *Der Auftrag (KEM Schweiz)*, 6/97, S. 4
- ¹⁵⁴ Bekanntlich weicht diese Beschreibung gravierend von derjenigen des Matthäus-Evangeliums ab (vgl. Martin Forward: *Jesus – Eine Biographie*, Freiburg im Breisgau 2000, S. 63ff.), während Markus und Johannes ganz auf eine Geburtsgeschichte verzichteten.
- ¹⁵⁵ Martin Forward: *Jesus, Eine Biografie*, a.a.O., S. 64
- ¹⁵⁶ James Massey: *Christmas*, in: *The North India Church Review*, Dezember 1998, S. 1
- ¹⁵⁷ Matthäus 2,1
- ¹⁵⁸ Vgl. Jaroš: *Jesus von Nazareth*, a.a.O., S. 166
- ¹⁵⁹ Vgl. hierzu u.a. den epd-Bericht von Michael Grau: *Wie aus persischen Magiern drei heilige Könige wurden*, epd Zentralausgabe, 3.1.2002
- ¹⁶⁰ Hosea 11,1, der Hintergrund ist, dass der Messias als der neue Mose verstanden wird.
- ¹⁶¹ Vgl. Walter Klaiber: *Geschichte Israels in zwischentestamentlicher und neutestamentlicher Zeit*, a.a.O., S. 165f.
- ¹⁶² Zu Nazareth und den benachbarten Orten vgl. Theißen/Merz: *Der historische Jesus*, a.a.O., S. 158ff.
- ¹⁶³ Vgl. Michael Ernst: *Die sozioökonomischen Verhältnisse in Palästina zur Zeit Jesu*, in: Füssel/Segbers: „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“, a.a.O., S. 67f. sowie Willibald Bösen: *Galiläa*, a.a.O.
- ¹⁶⁴ Vgl. Jaroš: *Jesus von Nazareth*, a.a.O., S. 146
- ¹⁶⁵ Zu Johannes den Täufer vgl. u.a.: Martin Forward: *Jesus, Eine Biografie*, a.a.O., S. 68ff.
- ¹⁶⁶ Vgl. Markus 6,18
- ¹⁶⁷ Vgl. u.a. Forward: *Jesus, Eine Biografie*, a.a.O., S. 58f.
- ¹⁶⁸ Matthäus 4, 1-11
- ¹⁶⁹ Franz Segbers: *Die Hausordnung der Tora*, a.a.O., S. 30ff.
- ¹⁷⁰ Vgl. Franz Segbers: „Ich will große Scheunen bauen“, in: Füssel/Segbers, a.a.O., S. 106f.
- ¹⁷¹ Marlene Crüsemann: *Der Habgier nicht ausgeliefert*, Sozialgeschichtliche Bibelauslegung zu Lukas 12, 15-21, in: *Junge Kirche*, 9/97, S. 507

- ¹⁷² Zitiert nach: Franz Segbers: „Ich will große Scheunen bauen“, a.a.O., S. 107
- ¹⁷³ Vgl. Segbers: *Die Hausordnung der Tora*, a.a.O., S. 351
- ¹⁷⁴ Dies stellt der evangelikale US-amerikanische Theologe Ronald Sider in seinem Buch „Der Weg durchs Nadelöhr“ (Wuppertal 1978) dar: „Der reiche Kornbauer ist der Inbegriff eines habgierigen Menschen. Er hat den starken Drang, mehr und mehr Reichtum und Güter zu erwerben, obwohl er sie nicht braucht. Und sein phantastischer Erfolg im Anhäufen von Besitz und Reichtum führt zu der blasphemischen Schlussfolgerung, dass materieller Besitz alle seine Bedürfnisse stillen könne. Aus göttlicher Perspektive ist diese Haltung jedoch eine einzige Torheit. Man kann das Gleichnis vom reichen Kornbauer als Amerikaner oder Europäer nicht lesen, ohne an die eigene Gesellschaft zu denken... Habsucht, also Streben nach mehr materiellem Besitz, ist das Hauptlaster unserer westlichen Zivilisation.“ (S. 120)
- ¹⁷⁵ Franz Segbers: „Ich will große Scheunen bauen“, a.a.O., S. 110
- ¹⁷⁶ Martin Luther King: *Kraft zum Lieben*, Konstanz 1980. S. 90f.
- ¹⁷⁷ Segbers: *Die Hausordnung der Tora*, a.a.O., S. 352
- ¹⁷⁸ Vgl. hierzu u.a. Luise Schottroff: *Sozialgeschichtliche Bibelauslegung zu Matthäus 6,25-34*, in: *Junge Kirche*, 8/91, S. 492ff.
- ¹⁷⁹ Eike Christan Hirsch: *Mein Wort in Gottes Ohr*, a.a.O., S. 306
- ¹⁸⁰ Matthäus 6,33
- ¹⁸¹ Njambura Njoroge: *Die Bergpredigt und die Sorgen Afrikas*, in: *Junge Kirche*, 8/93, S. 404ff.
- ¹⁸² Matthäus 20, 1-16
- ¹⁸³ Jürgen Ebach beschreibt diese Gefahr so: „... oder man betont die ‚Jenseitigkeit‘ des Gleichnisses so, dass am Ende hier auf Erden alles bleiben kann, wie es ist, denn wir leben ja nicht im Reich Gottes, sondern hier und heute.“ (*Junge Kirche* 9/97, S. 477)
- ¹⁸⁴ Luise Schottroff schreibt hierzu: „Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg bezieht sich auf ein damals verbreitetes und typisches Alltagsgeschehen.“ (in: *Junge Kirche* 6/86, S. 322); vgl. auch: Theißen/Merz: *Der historische Jesus*, a.a.O., S. 164 sowie Willibald Bösen: *Galiläa*, a.a.O., S. 199f.
- ¹⁸⁵ Matthäus 20,7
- ¹⁸⁶ Vgl. Jürgen Ebach: *Verrückte Hierarchie*, in: *Junge Kirche*, 9/97, S. 480
- ¹⁸⁷ Vgl. hierzu: Luise Schottroff: „... Du hast sie uns gleichgestellt“, in: *Füßel/Segbers*, a.a.O., S. 208f.
- ¹⁸⁸ Dorothee Sölle und Luise Schottroff schreiben in ihrem Buch „Jesus von Nazaret“ zu diesem Gleichnis: „Das Gleichnis schult den Blick für das Elend von Arbeitslosen. Es beschreibt die Zwänge einer am Gewinn orientierten Wirtschaft und die Opfer dieser Wirtschaft... Das Gleichnis öffnet den Raum für den Gedanken, dass Veränderung möglich ist. Der Arbeitsherr verändert seine Orientierung am Profit, und die Langarbeiter werden zu Solidarität eingeladen.“ (a.a.O., S. 93ff.)
- ¹⁸⁹ Martina S. Gnad: *Anwerbung zur Solidarität*, in: *Junge Kirche*, 1/97, S. 34
- ¹⁹⁰ Lukas 6,20

- ¹⁹¹ Es sei hier zumindest kurz eingefügt, dass die Matthäus-Fassung vermutlich eine Neufassung der ursprünglichen Botschaft Jesu war, wie sie Lukas überliefert hat. Ulrich Luz schrieb hierzu: „Aus der uneingeschränkten und bedingungslosen Heilzusage an die Armen und Leidenden ist bei Matthäus eine Art Christenspiegel geworden, mit dessen Hilfe eine christliche Gemeinde, vermutlich im Gottesdienst, ermahnt und ermuntert wird. Die ursprüngliche Stoßrichtung Jesu scheint erheblich umgebogen, um nicht zu sagen in ihr Gegenteil verkehrt.“ Ulrich Luz: *Die Bergpredigt im Spiegel der Wirkungsgeschichte*, in: Jürgen Moltmann (Hrsg.): *Nachfolge und Bergpredigt*, München 1981, S. 42
- ¹⁹² Die Seligpreisung der Armen ist ein Beispiel dafür, wie Jesus Aussagen des Alten Testaments in Erinnerung rief und ihre Dringlichkeit in Erwartung des Reiches Gottes herausstellte. So heißt es im 5. Buch Mose 15 in Vers 11: „Es werden allezeit Arme sein im Lande; darum gebiete ich dir und sage, dass du deine Hand aufstust deinem Bruder, der bedrängt und arm ist in deinem Lande.“
- ¹⁹³ Im Blick auf die deutsche Theologiegeschichte bietet sich der eben zitierte Aufsatz von Ulrich Luz als Einstieg an, vgl. auch Theißen/Merz: *Der historische Jesus, a.a.O.*, S. 244ff.
- ¹⁹⁴ Martin Stöhr: *Gottes Hinwendung zu den Armen*, in: Hartwig Liebich (Hrsg.): *Die Mülltonnen der Reichen und der arme Lazarus*, Stuttgart 1982, S. 31
- ¹⁹⁵ Zitiert nach der Einleitung von Jürgen Moltmann (Hrsg.): *Nachfolge und Bergpredigt*, München 1981, S. 10
- ¹⁹⁶ In der Denkschrift der EKD „Gemeinwohl und Eigennutz“ (Gütersloh 1991) wird der Versuch unternommen, die biblischen Aussagen zu Armen und Reichen zu einer Orientierung für unsere heutige Situation zu machen (Vgl. S. 92ff.).
- ¹⁹⁷ Byung-Mu Ahn: *Draußen vor der Tür, Kirche und Minjung in Korea*, Göttingen 1986, S. 52
- ¹⁹⁸ Matthäus 14,13-21, Markus 6,31-44, Lukas 9,10-17, Johannes 6,1-13
- ¹⁹⁹ Matthäus 14,15, Markus 6,36
- ²⁰⁰ Lukas 9,13, Johannes 6,5
- ²⁰¹ Franz Segbers: „... und alle aßen und wurden satt“, in: Füßel/Segbers: „... und so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“, a.a.O., S. 97f.
- ²⁰² Ernesto Cardenal: *Das Evangelium der Bauern von Solentiname*, Wuppertal 1980, S. 309ff.
- ²⁰³ Fjodor Dostojewski: *Der Großinquisitor*, Gütersloh 1987, S. 24f.
- ²⁰⁴ Lukas 9,14
- ²⁰⁵ Exodus 18,21-25
- ²⁰⁶ Vgl. hierzu: Franz Segbers: „... und alle aßen und wurden satt“, in: Füßel/Segbers, a.a.O., S. 99f.
- ²⁰⁷ Makanzu Mavumilusa: *Die Mission und der Blumentopf*, a.a.O., S. 71f.
- ²⁰⁸ Matthäus 19,16-26; Markus 10, 17-27; Lukas 18, 18-27
- ²⁰⁹ Luise Schottroff schrieb in einem Buchaufsatz hierzu: „Das Geld herrscht über uns, über unsere Herzen, über unsere Intelligenz, über unsere Körper, über unsere Beziehun-

gen zu Menschen. Wenn uns das Evangelium erst aufmerksam gemacht hat, sehen wir auf einmal die Spuren dieser Herrschaft. Schon morgens wachen wir mit dieser Macht, die auf Tod aus ist, auf. Wir orientierten unser ganzes Leben am Erfolg, der in ökonomischen und gesellschaftlichen Kategorien gemessen wird.“ Luise Schottroff: *Wider die Herrschaft des Mammon – Der lange Marsch durchs Nadelöhr*, in: Hartwig Liebich (Hrsg.): *Die Mülltonnen der Reichen und der arme Lazarus*, Stuttgart 1982, S. 48

²¹⁰ Luise Schottroff: *Der reiche Jüngling*, Junge Kirche, 9/95, S. 484

²¹¹ Lukas 16, 19-31

²¹² Bastiaan Wielenga: *The rich man and Lazarus*, in: *Reformed World*, September 1996, S. 111f.

²¹³ Michael Ernst: „... Er war der oberste Zollpächter und war sehr reich“, in: Füssel/Segbers, a.a.O., S. 160ff.

²¹⁴ Matthäus 9,10-11, Markus 2, 15-16 und Lukas 5, 30

²¹⁵ Lukas 19,8

²¹⁶ Lukas 19,9-10

²¹⁷ Markus 12,17

²¹⁸ Vgl. hierzu u.a.: Kuno Füssel: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ Aber wer und was gehört wem?, in: Füssel/Segbers: „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“, a.a.O., S. 149ff.

²¹⁹ Lukas 23,2

²²⁰ Vgl. Karl Jaroš: *Jesus von Nazareth*, a.a.O., S. 34

²²¹ Dorothee Sölle und Luise Schottroff: *Jesus von Nazaret*, Frankfurt am Main 2000, S. 29

²²² Matthäus 5,43-45

²²³ Vgl. 3. Mose 19,18

²²⁴ Lukas 23,3

²²⁵ Lukas 23,4

²²⁶ Lukas 23,42

²²⁷ Lukas 23,43

²²⁸ Lukas 4,18-19 mit der Wiedergabe von Jesaja 61,1-2

²²⁹ Lukas 4,21

²³⁰ Lukas 4,24

²³¹ Matthäus 5, 38-42

²³² Vgl. hierzu u.a. Sölle/Schottroff, a.a.O., S. 77f.

²³³ Walter Wink: *Angesichts des Feindes*, München 1988, S. 34 und 77f.

²³⁴ Vgl. Martin Lehmann-Habeck (Hrsg.): *Dein Reich komme*, Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, Frankfurt am Main 1980

²³⁵ Naim Stifan Ateek: *Recht, nichts als Recht*, Entwurf einer palästinensisch-christlichen Theologie, Fribourg/Schweiz 1990, S. 171

- ²³⁶ *Ebenda*, S. 176f.
- ²³⁷ *Matthäus* 5,48
- ²³⁸ *Matthäus* 26,17-30; *Johannes* 13, 21-26
- ²³⁹ *der taiwanische Theologe Choan-Seng Song hat diese Verheißung in seinem Buch „Theologie des Dritten Auges“ (Göttingen 1989) so formuliert: „Das Herrenmahl verweist uns nicht nur auf die Vergangenheit, sondern gleichermaßen auch auf die Zukunft, auf die Zeit, die noch aussteht. Im Erinnern des auferstandenen Christus gedenken wir dessen, der wiederkommen wird in Herrlichkeit.“ (S. 168)*
- ²⁴⁰ *Ulrich Duchrow: Weltwirtschaft heute, Ein Fall für Bekennende Kirche, München 1986, S. 66*
- ²⁴¹ *Markus* 10,42-44
- ²⁴² *Lukas* 13,29, Vgl. auch *Matthäus* 8,11
- ²⁴³ *Wie eng der Zusammenhang zwischen der Einheit im Glauben und der Überwindung der sozialen Kluft ist, wurde schon deutlich, als in der Gemeinde in Korinth die reichen Gemeindeglieder sich nicht mit den Armen an einen Tisch setzen und mit ihnen ihr Essen teilen wollten. Die Antwort des Briefschreibers ist eindeutig: Wer die Heilstat Jesu durch ein Verhalten ohne Liebe missachtet, „der wird schuldig sein am Leib und Blut des Herrn“ (1. Korinther 11,27).*
- ²⁴⁴ *Marianne Katoppo: mitleiden – mithandeln, Theologie einer asiatischen Frau, Erlangen 1981, S. 104f.*
- ²⁴⁵ *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover und Bonn 1997, S. 42*
- ²⁴⁶ Vgl. *Albert Lutuli: The Road to Freedom is via the Cross, Publikation des African National Congress, ohne Jahr*
- ²⁴⁷ Vgl. *Jesaja* 40,9 und 62,1 sowie *Sacharja* 9,9
- ²⁴⁸ Vgl. *Jaro]: Jesus von Nazareth, a.a.O., S. 300*
- ²⁴⁹ *Minjung ist der Ausdruck für die Armen und Ausgegrenzten in Korea, vgl. auch den Abschnitt über die koreanische Theologie in dieser Veröffentlichung.*
- ²⁵⁰ *Byung-Mu Ahn: Draußen vor der Tür, Kirche und Minjung in Korea, Göttingen 1986, S. 73*
- ²⁵¹ *Barbara Rauchwarter: Tempelreinigung, in: EMS-Jahrbuch 17, Stuttgart 2000, S. 65*
- ²⁵² Vgl. *Sharon Ringe: Jesus' criticism of the temple economy, in: Colloquium 2000, edited by Ulrich Duchrow, Studies from the World Alliance of Reformed Churches 45, Genf 2002, S. 72ff.*
- ²⁵³ *Walter Sohn: Zeichen setzen!, in: Experimentelle Theologie, Freundschaftsgabe für Kristian Hungar zum 60. Geburtstag, Heidelberg 1995, S. 149ff.*
- ²⁵⁴ Vgl. zu diesem Zusammenhang z.B.: *Jochen Vollmer: Der Jude Jesus, Warum die Kirche Israel nicht vergessen darf, in: Evangelische Kommentare, 7/2000, S. 38ff.*
- ²⁵⁵ Vgl. *Dorothee Sölle/Luise Schottroff: Jesus von Nazaret, a.a.O., S. 60f.*

- ²⁵⁶ *Forward: Jesus, Eine Biografie, a.a.O., S. 147*
- ²⁵⁷ *Vgl. hierzu u.a. ebenda, S. 145f.*
- ²⁵⁸ *Der jüdische Philosoph Philo zeichnet im ersten Jahrhundert dieses Bild von Pilatus: „Er war ein Mann unbeugsamen Charakters und zugleich sehr mitleidlos und hartnäckig. Da waren seine korrupte Regierung, seine herausfordernde Unverschämtheit und seine Raubtaten und seine Grausamkeit und seine fortgesetzten Hinrichtungen ohne Gerichtsverhandlung und Urteil und seine nicht endende willkürliche und höchst bedauerliche Unmenschlichkeit. Und stets war er ein Mann der wildesten Leidenschaften.“ Zitiert nach: John Dominic Crossan: Die Akte Jesus, in: NZZ Folio, 12/1999*
- ²⁵⁹ *Vgl. Lukas 23, 6-12*
- ²⁶⁰ *Vgl. auch: Hubertus Halbfas: Die Bibel, a.a.O., S. 452ff.*
- ²⁶¹ *Von den Drohungen gegen Pilatus ist in Johannes 19,12 die Rede.*
- ²⁶² *Vgl. hierzu u.a. Theißen/Merz: Der historische Jesus, a.a.O., S. 399ff.*
- ²⁶³ *Vgl. Michael Ernst: Die sozioökonomischen Verhältnisse in Palästina zur Zeit Jesu, a.a.O., S. 69*
- ²⁶⁴ *Vgl. Jaroš: Jesus von Nazareth, a.a.O., S. 328f.*
- ²⁶⁵ *Pinchas Lapide: Der Jude Jesus, Düsseldorf/Zürich 2000, S. 80f.*
- ²⁶⁶ *Emilio Castro: Ökumenische Ökonomie, in: der überblick, 1/87, S. 78*
- ²⁶⁷ *Die Frage der leiblichen Auferstehung, die Frage also, ob das Grab leer war oder nicht, soll hier bewusst ausgeklammert werden, weil sie den Rahmen dieser Studie sprengen würde. Entscheidend ist in Zusammenhang mit der Auseinandersetzung der Jesus-Anhänger mit ihren jüdischen Mitbürgern und den Römern, dass sie fest daran glaubten, dass Jesus auferstanden war und mit ihnen weiter dafür stritt, dass das Reich Gottes mitten in dieser Welt anbrach und zugleich noch in seiner ganzen Herrlichkeit erwartet wurde.*
- ²⁶⁸ *Choan-Seng Song: Theologie des Dritten Auges, Asiatische Spiritualität und christliche Theologie, Göttingen 1989, S. 189f.*
- ²⁶⁹ *Vgl. hierzu u.a. die Themenhefte der Zeitschriften „Concilium“ (1/2001), „Ökumenische Rundschau“ (1/2001) und „Junge Kirche“ (4/2001)*
- ²⁷⁰ *Jürgen Ebach: Frag-mentale Reflexionen über das biblische Reden von Gott, in: Junge Kirche, 4/2001, S. 24*
- ²⁷¹ *Ausschuss für den Dienst auf dem Lande in der Evangelischen Kirche: Globalisierung der Landwirtschaft aus christlicher Sicht, Kirche im Ländlichen Raum, Sonderheft 2000, S. 20*
- ²⁷² *Ronald Sider: Der Weg durchs Nadelöhr, a.a.O., S. 92f.*
- ²⁷³ *Vgl. ebenda, S. 98ff.*
- ²⁷⁴ *Jacques Rossel, der frühere Präsident der Basler Mission, hat in einer kleinen provozierenden Schrift entwickelt, was es wirklich bedeutet, geschwisterlich zu teilen; Jacques Rossel: Teilen in der Ökumenischen Gemeinschaft, Texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst, Frankfurt am Main 1983*

- ²⁷⁵ *Matthäus 15,21-28 und Markus 7,24-30*
- ²⁷⁶ *Matthäus 15,21*
- ²⁷⁷ Vgl. zu diesem Bibeltext die Auslegung von Gesine von Kloeden, in: *Reformierte Kirchenzeitung*, 6/2000, S. 196ff.
- ²⁷⁸ *Matthäus, 28,19*
- ²⁷⁹ *Paulus selbst wurde häufiger ein Opfer römischer Verfolgungen und schließlich von den Römern ermordet. Das Zeugnis und der Leidensweg des Paulus sind eine Orientierung für Menschen, die um des Glaubens willen verfolgt werden und die deshalb als gefährlich angesehen werden, weil sie das Evangelium auf die aktuelle Situation beziehen. So erging es auch den Christen während der koreanischen Militärdiktatur. In dieser Zeit entstand die Minjung-Theologie, zu deren bekannten Vertretern Byung-Mu Ahn gehörte. Er schrieb über Paulus, den er mit Jesus und seinem Leidensweg vergleicht: „... musste Paulus viel leiden und wurde oft geschlagen. ‚Hinfort mache mir niemand weiter Mühe; denn ich trag die Malzeichen Jesu an meinem Leibe‘ (Gal 6,17).’ Die Malzeichen waren die Narben, die die Schläge hinterlassen hatten. Kurz, das Leben des Paulus war mit solchen Ereignissen angefüllt. Hätte Paulus gepredigt, ohne Stellung zu Zeitproblemen zu beziehen, etwa in der Weise, wie heute die ‚Reine Evangeliumskirche‘ predigt, wäre er aller Schwierigkeiten enthoben gewesen. Doch schlug man ihn, weil er nicht so predigte.“ (Byung-Mu Ahn: *Draußen vor der Tür*, a.a.O., S. 23)*
- ²⁸⁰ *Carl Amery: Global Exit, a.a.O., S. 22f.*
- ²⁸¹ *Zum ökumenischen Teilen in dieser Gemeinschaft vgl. Ronald Sider: Der Weg durchs Nadelöhr, a.a.O., S. 98ff.*
- ²⁸² *Zu Paulus und der Darstellung von Frauen in seinen Briefen vgl. u.a. Elsa Tamez: Das Schweigen von Frauen und der Geist des Kanons, in: Junge Kirche 1/95, S. 10ff.*
- ²⁸³ *Philipper 2, 1-5*
- ²⁸⁴ *Klaus Schäfer: Gemeinde als „Bruderschaft“, Ein Beitrag zum Kirchenverständnis des Paulus, Frankfurt am Main 1989, S. 443*
- ²⁸⁵ *Milan Opocenský: Ihr seid eins in Christus Jesus, in: Reformierte Kirchenzeitung, 6/99*
- ²⁸⁶ Vgl. hierzu u.a.: *Franz Joseph Schierse: Einführung in das Neue Testament, Düsseldorf 2001, S. 134ff.*
- ²⁸⁷ Vgl. *Offenbarung 1,9*
- ²⁸⁸ *Offenbarung 1,8*
- ²⁸⁹ *Petra-Edith Pietz: Seht, ich mache alles neu, Bibelarbeit zu Offb 21, 1-9, in: Arbeitshilfe zum Weitergeben, 3/2001, S. 14*
- ²⁹⁰ *Luzia Sutter Rehmann: Das Buch mit den sieben Siegeln, in: Junge Kirche 12/99, S. 578f.*
- ²⁹¹ *Martin Luther King jr.: Kraft zum Leben, Betrachtungen und Reden des Friedensnobelpreisträgers, Konstanz 1984, S. 126*
- ²⁹² *Elisabeth Schüssler Fiorenza, Das Buch der Offenbarung, Stuttgart 1994, S. 144*
- ²⁹³ *Offenbarung 13.7-8*

²⁹⁴ *Offenbarung 21,3-4*

²⁹⁵ Vgl. Schüssler Fiorenza: *Das Buch der Offenbarung, a.a.O., S. 155ff.*

²⁹⁶ Vgl. Ulrich Duchrow: *Die unvollendete Befreiung vom imperialen Geist – Kirche und Theologie am Ende des 2. Jahrtausends*, in: Raúl Fornet-Betancourt: *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung, a.a.O., S. 389ff.*; vgl. auch: Carl Amery: *Global Exit, a.a.O., S. 103ff.*

²⁹⁷ Vgl. *200 Years, The Church Mission Society 1799-1999, London 1999, S. 10f.*

²⁹⁸ Vgl. Frank Kürschner-Pelkmann: *Von Babel nach Jerusalem, Der Beitrag der Christenräte zur Einheit, Weltmission heute 11, Hamburg 1991*

²⁹⁹ Vgl. Klaus Schäfer (Hrsg.): *Zu einer Hoffnung berufen, Das Evangelium in verschiedenen Kulturen, Elfte Konferenz für Weltmission und Evangelisation in Salvador da Bahia 1996, Frankfurt am Main 1999*

Die ökumenische Debatte zur Globalisierung, S. 122 - 166

³⁰⁰ Zitiert nach: *Latinamerica Press, 26.9.1996, S. 7*

³⁰¹ Vgl. Scott Appleby: *Wohlstandspredigt für die Armen*, in: *der überblick, 1/97, S. 36ff.*; *die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien hat diese Theologie immer wieder kritisiert. Kirchenpräsident Huberto Kirchheim äußerte 1996: „Wir können nicht mit Kirchen einverstanden sein, die die Wohlstands-ideologie predigen, mit der Gutgläubigkeit einfacher Menschen Geschäfte machen und das Volk mit falschen Versprechungen hinter das Licht führen.“* Zitiert nach: *Lutherische Welt-Information, 16/96, S. 2*

³⁰² Zitiert nach: *Ecumenical News International, 29.10.1998*

³⁰³ Zitiert nach: *Latinamerica Press, 26.9.96, S. 5*

³⁰⁴ Carl Amery schreibt über die Folgen einer solchen Erwartung des nahen Weltendes: *„Es zeigt sich, dass eine fundamentalistische Eschatologie, eine Erwartung des großen Knalls oder der großen Entrückung, ihre Anhänger zwangsläufig jeder grundsätzlichen Verantwortung für die Weiterexistenz eines bewohnbaren Planeten enthebt...“* Carl Amery: *Global Exit, a.a.O., S. 163*

³⁰⁵ Charles E. Self: *Bewusstseinsbildung, Bekehrung und Konvergenz: Überlegungen zu Basisgemeinden und zur aufkommenden Pfingstbewegung in Lateinamerika*, in: *Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika, Weltmission heute 39, Evangelisches Missionswerk in Deutschland, Hamburg 2000, S. 78*

³⁰⁶ Aus pfingstkirchlicher Perspektive schreibt hierzu Juan Sepúlveda: *„Die lateinamerikanische Pfingstbewegung ist außerordentlich vielfältig und heterogen. Das hat wesentlich mit den unterschiedlichen Ursprüngen zu tun. Grob gesagt kann man die Pfingstbewegung, die aus lokalen Erweckungsbewegungen entstanden ist – praktisch gleichzeitig mit der Entstehung der Bewegung in den Vereinigten Staaten – von der Pfingstbewegung missionarischen Ursprungs unterscheiden, die später durch die Arbeit von Kirchen, im Allgemeinen nordamerikanischen Ursprungs und schon weitgehend institutionalisiert, entstanden ist. Während der erste Typ, der besonders in Chile*

und Brasilien ausgeprägt ist, durch ein höheres Maß an ‚Inkarnation‘ in die bodenständige Kultur und ein geringeres Maß an lehrmäßiger Fixierung gekennzeichnet ist, weist der zweite Typ eine größere kulturelle (und finanzielle) Abhängigkeit vom Ort seiner Herkunft und ein größeres Maß an lehrmäßiger Fixierung auf.“ Juan Sepúlveda: *Pfingstbewegung und Befreiungstheologie*, in: *Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika*, a.a.O., S. 83f.

³⁰⁷ Hierzu schreibt Charles E. Self: „Die Pfingstler, die immer schon der Weltlichkeit gegenüber misstrauisch waren, empfinden eine grundlegende Verpflichtung, Mitarbeiter Gottes zu sein bei der Erlösung der Welt von allen Aspekten der Sündhaftigkeit, einschließlich der institutionellen Unterdrückung.“ Charles E. Self, a.a.O., S. 80

³⁰⁸ Juan Sepúlveda, a.a.O., S. 85

³⁰⁹ Graciela Chamorro hat diese Wirkungen der Pfingstkirchen in Lateinamerika so beschrieben: „Die pfingstlerischen und charismatischen Bewegungen verfügen über eine Magie, das tägliche Chaos der Menschen in Kosmos zu verwandeln. Sie können Gott direkt ansprechen und sie fühlen sich zugehörig und angenommen. Sie kommen in den Genuss einer neuen Geschwisterlichkeit und rekonstruieren dadurch, indem sie sich an ihrer Familienvorstellung orientieren, eine Gemeinschaft des Widerstands.“ Graciela Chamorro: *Mission und Entwicklung, Die Frage nach der spirituellen Dimension des Kirchlichen Dienstes*, in: *Die Hoffnung heißt Leben, EED Dokumentation, Bonn 2001*, S. 36. In ähnlichem Sinne schreibt der pfingstkirchliche Theologe Daniel Chiquete über die Pfingstler in Mexiko Stadt: „In Gesellschaften wie der der mexikanischen Weltstadt mit ihrem hohen Grad an Anonymität gelingt es den pentekostalen Gemeinden... die Individuen in einer Identität vermittelnden Gemeinschaft zusammenzuhalten. Die Kirche ermöglicht ihnen, einer Gemeinde anzugehören, in der sie lebenswichtige Gefühle und Sympathien erleben können, um sie der urbanen Gleichgültigkeit und Kälte entgegenzusetzen. Sie helfen den Menschen, ihr emotionales und psychisches Gleichgewicht und ihre Gesundheit zu bewahren. Die charismatischen Praktiken und die Übung einer strengen Moral sind auch wichtig für den Aufbau der Gruppenidentität und für die Förderung des Selbstwertgefühls.“ Daniel Chiquete: *Pentekostale Kirchen in der Metropole*, in: *Jahrbuch Mission 2001, Kirche in der Stadt, Hamburg 2001*, S. 156f.

³¹⁰ Dazu schreibt José Comblin: „Die Mitglieder der Pfingstkirchen halten sich von den Fehlern der Weltgesellschaft fern: Sie trinken nicht, sie rauchen nicht, sie tanzen nicht, sie spielen nicht, sie huren nicht herum... Damit bieten die charismatischen Freikirchen eine Antwort auf den moralischen Verfall des gegenwärtigen sozialen Systems.“ José Comblin: *Lateinamerika in der Globalisierung*, in: Giancarlo Collet: *Weltdorf Babel, Globalisierung als theologische Herausforderung*, Münster 2001, S. 78

³¹¹ Vgl. hierzu *Latinamerica Press*, 26.10.1995 und 26.9.1996 sowie *Ecumenical News International*, 7.5.1997

³¹² Angesichts des zahlenmäßigen Gewichts der Pfingstkirchen in Lateinamerika fürchten allerdings manche protestantische Kirchen, dass sie in ökumenischen Zusammenschlüssen wie dem regionalen Kirchenrat CLAI rasch in eine Minderheitssituation geraten würden, wenn die Pfingstkirchen in größerer Zahl als bisher beitreten würden. Vgl. den Beitrag „*Pentecostal blessing or threat? A challenge to Latin American ecumenism*“ von Paul Jeffrey, *Ecumenical News International*, 19.1.2001

- ³¹³ Gamaliel Lugo Morales: *Moving forward with the Latin American Pentecostal Movement*, in: *International Review of Mission*, Oktober 1998, S. 509
- ³¹⁴ Gespräch mit Humberto Kirchheim, in: *Eine Welt*, 1/99, S. 19
- ³¹⁵ Zitiert nach: *Latinamerica Press*, 26.9.1996, S. 6
- ³¹⁶ Der lutherische Befreiungstheologe Milton Schwantes beschreibt, welche Erfahrungen er beim Gespräch über biblische Texte in einer Basisgemeinde gemacht hat: „Lange zögerte ich zum Beispiel, die Apokalypse in meiner Basisgemeinde zu lesen. Zu schwer, sagte ich mir. Dann brachte ich die Apokalypse doch und habe sie zu Beginn in den Kontext des Drachens, des Römischen Reiches, gestellt. Die Leute wollten nicht wissen, was dieses Römische Reich nun genau war. Das würde auch nicht viel weiterhelfen. Aber die kennen ja eigentlich das Römische Reich schon lange, die wissen, welchen Namen die Bestie heute hat und wie sie funktioniert.“ Gespräch mit Milton Schwantes, in: *epd Ausgabe für die kirchliche Presse*, 8.7.1992, S. 14
- ³¹⁷ Sicher keine typische Basisgemeinde, aber doch eine Inspiration für viele von ihnen und für die übrige Weltkirche war die Gemeinschaft von Solentiname in Nicaragua, die mit Unterstützung von Ernesto Cardenal biblische Texte besprochen und auf den eigenen Kontext bezogen hat. „Das Evangelium der Bauern von Solentiname“, aufgezeichnet von Ernesto Cardenal (Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1980), ist zu einem klassischen Werk für die Art und Weise geworden, wie Arme in Lateinamerika heute die Bibel lesen.
- ³¹⁸ Im Blick auf Lateinamerika stellte Professor Franz Weber, Innsbruck, im Jahre 2000 zu den lateinamerikanischen Basisgemeinden fest: „... keine volkswirtschaftliche Massenbewegung, die den ganzen Kontinent erfasst und mit einem dichten Netz kleiner Gemeinden überzogen hätte, wie dies in Europa manchmal vermittelt wurde.“ Franz Weber: *Tot gesagt und doch lebendig, Basisgemeinden in Brasilien als Orte der Befreiung*, in: *Forum Weltkirche – Katholische Mission*, 5/2000, S. 15
- ³¹⁹ Wie parallel in anderen Regionen Befreiungstheologien entstanden, wird im Abschnitt „Liberation Theologies“ des „*Dictionary of Third World Theologies*“ (New York 2000, S. 127ff.) dargestellt.
- ³²⁰ So schreibt der katholische Theologe Ian Lindan in seinem Buch über die Theologie der Befreiung: „Liberation Theology arose in the turbulent 1960s, in the wake of the Second Vatican Council, which brought together the world’s bishops and opened the way for the Catholic church to become more engaged with the modern world.“ Ian Lindan: *Liberation Theology – Coming to Age?*, London 1997, S. 3
- ³²¹ Vgl. Claudio de Oliveira Ribeiro: *Has Liberation Theology died?*“, in: *Ecumenical Review*, Juli 1999, S. 310
- ³²² In einem Interview stellte Leonardo Boff klar: „Wir haben nie marxistische Thesen übernommen, nur die aufklärerische Dimension des Marxismus. Mit ihm kann man die Gesellschaft sinnvoll interpretieren. Als Analyse ist er sehr wertvoll, weil man damit die gesellschaftliche Ordnung als Unordnung entlarvt, als ungerechte Gesellschaft. Unser Grundanliegen aber ist vom christlichen Glauben bestimmt.“ *die tageszeitung*, 6./7. Juni 1998
- ³²³ Ian Lindan zitiert in diesem Zusammenhang u.a. aus den Texten des berühmt-berüch-

tigten Santa Fé-Ausschusses, der 1982 Präsident Reagen beriet und den Ratschlag gab: „US policy must begin to counter (not react against) liberation theology as it is utilised in Latin America by ‚liberation theology‘ clergy.“ Zitiert nach: Ian Lindan, a.a.O., S. 4

³²⁴ Vgl. hierzu auch: Carl Amery: *Global Exit*, a.a.O., S. 154ff.

³²⁵ Humberto Kirchheim, Präsident der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB), hat die Bedeutung der Befreiungstheologie in einem Interview so bewertet: „Die Befreiungstheologie hat für die IECLB eine außerordentlich wichtige Rolle gespielt. Es ging um eine neue Hermeneutik, ein neues Verständnis, eine neue Lesart der Bibel, die stärker auf soziale Verantwortung der Kirche ausgerichtet war. In diesem Kontext ist die Befreiungstheologie weiterhin in unserer Kirche lebendig.“ *Eine Welt*, 3/99, S. 18

³²⁶ Der evangelische Theologe und Befreiungstheologie-Experte Ulrich Schoenborn stellte zu den Veränderungen nach 1989 fest: „Die Krise und der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus haben nicht nur die politische und ökonomische Diskussion in Lateinamerika beschäftigt. Auch der theologische Diskurs hat sich einem Reflexionsprozess unterworfen, in dessen Verlauf es zu Schwerpunktverschiebungen und Selbstkorrekturen gekommen ist.“ (zitiert nach: *epd Entwicklungspolitik*, 20-21/97, S. 46); der Befreiungstheologe Frei Betto hat diesen Übergangsprozess so beschrieben: „Liberation theology has been passing through a time of crisis since the collapse of the Berlin Wall. This is not because the main ideas of liberation theology are based on Marxism. I'm not saying this because I'm anti-Marxist. The true roots of liberation theology are in the existence of a mass of poor people. Those of us who are part of liberation theology are concerned about the poor and we found common ground with Marxists and with Marxist theory because it helps to explain why there are so many poor people“, zitiert nach: *Latinamerica Press*, 30.5.1998, S. 3

³²⁷ Der Theologe Jürgen Moltmann schreibt zur heutigen Situation der Theologie der Befreiung: „Durch den Zerfall der Sowjetunion hat sich auch der weltpolitische Kontext verändert. Es gibt keine real existierende sozialistische Alternative mehr zum Kapitalismus. Mit dieser Alternative – wenn auch nicht gerade mit der Sowjetunion – hatten vor 25 Jahren alle Befreiungstheologen gerechnet.“ *Interview in Publik-Forum*, 20/1995, S. 22

³²⁸ Vgl. Erika Stückrath: *Die Krise des theologischen Befreiungsprojektes in Mittelamerika*, in: *epd Entwicklungspolitik*, 20-21-97, S. 48

³²⁹ Vgl. hierzu u.a. den Beitrag „Befreiungstheologie im Wandel der Zeit“ von Ludger Weckel in den „*Lateinamerika Nachrichten*“ Juli-August 2001, S. 67ff.

³³⁰ Vgl. ebenda; Ludger Weckel schreibt u.a.: „... zudem Säkularisierungstendenzen... führen dazu, dass theologische und kirchliche Aussagen an Bedeutung verlieren. Dieser gemeinsame Erfahrungshorizont von linken europäischen und lateinamerikanischen Christen könnte – analog zur Annäherung der Erfahrungshorizonte sozialer Bewegungen auf Grund von Globalisierungsprozessen – zu neuen Kooperationen führen.“ (S. 69)

³³¹ So stellte Leonardo Boff 1998 in einem Interview fest. „In Brasilien gibt es mehr als hunderttausend Basisgemeinden. Sie sind der Ort, wo die Verbindung zwischen Glau-

ben und Leben, zwischen Gerechtigkeit und theologischer Reflexion liegt. Unsere Basisgemeinden erfahren zur Zeit eine Wiederbelebung wegen der großen wirtschaftlichen Krise.“ (Publik-Forum 16/1998, S. 32f.) Wesentlich skeptischer äußerte sich die feministische Theologin Ivone Gebara über die Rolle der Basisgemeinden in Brasilien. Sie seien übertrieben dargestellt worden und hätten nicht die ihnen zugesprochene Stärke. Auch seien sie kein entscheidender Faktor bei der Demokratisierung Brasiliens gewesen, und inzwischen seien viele Leiter von Basisgemeinden in die Politik oder in andere kirchliche Bereiche abgewandert. (Vgl. Interview mit Ivone Gebara in *Latina-merica Press*, 12. November 1998, S. 5)

³³² *Kirchliche Basisgemeinden: 2000 Jahre auf dem Weg*, in: *Weltkirche*, 7/2000, S. 195; vgl. hierzu auch Heft 82 der Reihe „Berichte, Dokumente, Kommentare“ der Missionszentrale der Franziskaner zum Thema „Hoffnungsträger Basisgemeinden“.

³³³ Franz Weber, a.a.O., S. 17

³³⁴ Eine zentrale Rolle spielt dabei Kardinal Joseph Ratzinger, vgl. hierzu u.a. den Bericht „After almost 30 years, liberation theology is still controversial“, in: *Ecumenical News International*, 11. Juni 1997 sowie die Berichte darüber, dass Befreiungstheologen in der Vergangenheit schon häufig mit einem Veröffentlichungsverbot und anderen Sanktionen vom Vatikan daran gehindert worden sind, ihre Positionen in der Öffentlichkeit zu verbreiten.

³³⁵ Vgl. hierzu u.a.: Paulo Suess: *Befreiungstheologie heute*, in: *epd Entwicklungspolitik*, 22/99, S. 27

³³⁶ Die nordamerikanische feministische Theologin Radford Ruether formuliert die Kritik an den männlichen Befreiungstheologen in einem Interview so: „Male theologians as a whole have not been able to include gender issues. There have basically been two reactions to women’s issues from male liberation theologians. The first is a hostile reaction, in which feminists are accused of being bourgeois, western, North American or not concerned with the poor (as if the poor were not women). A second reaction is to be puzzled by it or perhaps paying a certain lip service to it that does not really integrate gender... Liberation theology continues to be very male.“ (*Latina-merica Press*, 3.10.1996); vgl. hierzu auch Ian Lindan, a.a.O., S. 34ff.

³³⁷ Der brasilianische methodistische Theologe Claudio de Oliveira Ribeiro hat die Aufgabe der sozialen Analyse im heutigen Kontext so formuliert: „Our focus here will be on economic globalization and social exclusion, the neo-liberal system with its individualism, competition, unemployment and poverty.“ (*The Ecumenical Review*, Juli 1999, S. 305)

³³⁸ Leonardo Boff: *Theologie der Befreiung und Ökologie: Alternative, Gegensatz oder Ergänzung?*, in: *Concilium*, 5/95, S. 423 und 428

³³⁹ Vgl. hierzu u.a. auch: Leonardo Boff: *Von der Würde der Erde, Ökologie-Politik-Mystik*, Düsseldorf 1994, und Leonardo Boff: *Schrei der Erde – Schrei der Armen*, Düsseldorf 2002; einen guten Einblick in die Diskussion über die Geschichte und Weiterentwicklung der Theologie der Befreiung bieten die drei Bände „Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft“, herausgegeben von Raúl Fornet-Betancourt (Mainz 1997); eine ausführliche Besprechung dieses Buches ist erschienen im „Jahrbuch für kontextuelle Theologien“ (Frankfurt am Main 1998, S. 176ff.).

- ³⁴⁰ *Ein erster wichtiger Schritt ist dabei, die Probleme beim Namen zu nennen und eine neue Perspektive in der Globalisierungsdebatte zu fordern. 1996 gab Paulo Evaristo Arns, Erzbischof von Sao Paulo, ein Interview, in dem er dazu ausführte: „Viele behaupten, die Vorherrschaft des Marktes könnte die Menschheit retten, aber wir sehen das Elend und den Schmerz auf allen Kontinenten und die sündhafte Vergötzung dieses neoliberalen Systems. Wir Christen glauben an den Menschen und an die menschliche Person als Kriterien aller Systeme und Wirtschaftsgefüge. Technologie und Entwicklung müssen für den Dienst an den Armen da sein. In den Träumen Gottes nimmt die Menschenwürde die zentrale Stelle ein.“ Zitiert nach: Weltkirche, 10/1996, S. 300*
- ³⁴¹ *Interview mit Franz Hinkelammert, in: Publik-Forum, 20/2001, S. 52*
- ³⁴² *Marcelo Barros: Elija und das leise Säuseln auf dem Berg Horeb, Spiritualität und Globalisierung aus brasilianischer Perspektive, in: Forum Weltkirche –Katholische Mission, 1/2000, S. 18*
- ³⁴³ *Weltkirche, 2/1998, S. 56*
- ³⁴⁴ *Ulrich Duchrow/Franz Hinkelammert: Leben ist mehr als Kapital – Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums, Oberursel 2002*
- ³⁴⁵ *Leonardo Boff: Neue Wege zur Transformation der Denkstruktur der Theologie, in: Raúl Fornet-Betancourt: Kapitalistische Globalisierung und Befreiung, a.a.O., S. 386*
- ³⁴⁶ *Vgl. hierzu zum Beispiel den Beitrag „Die Rückkehr der Ausgeschlossenen“ von Enrique Dussel, in: Raúl Fornet Betancourt: Kapitalistische Globalisierung und Befreiung, a.a.O., S. 203ff. und ein Interview mit Kardinal Paulo Evaristo Arns in Latinamerica Press, 29.9.1996, S. 4*
- ³⁴⁷ *Vgl. hierzu: Ulrich Schoenborn: „Vom Pathos des Großen zum Ethos des Kleinen“, Die „Ausgeschlossenen“ als neuer Fokus in der „Theologie der Befreiung“, in: Länderheft Brasilien, Weltmission heute 38, Evangelisches Missionswerk in Deutschland, Hamburg 2000, S. 178ff.*
- ³⁴⁸ *Interview in Publik-Forum, 10/94, S. 26*
- ³⁴⁹ *Interview mit Leonardo Boff, dokumentiert in: epd Entwicklungspolitik, 13/96, S. 18*
- ³⁵⁰ *Einen knappen Überblick über ökofeministische Theologien bietet der Beitrag „Ecofeminism“ von Aruna Gnanadason im „Dictionary of Third World Theologies“, herausgegeben von Virginia Fabella und R. S. Sugirtharajah (New York 2000, S. 79f.; vgl. auch Aruna Gnanadason: Reclaiming Motherhood, In Search of an Eco-Feminist Vision, in: Julio de Santa Ana (Hrsg.): Sustainability and Globalization, Genf 1998, S. 130ff.; vgl. auch: Christiane Rösener: Vom Brot, das mehr wird durch Teilen, Feministische Theologien aus Nord und Süd im Dialog, Frankfurt a. Main 2002*
- ³⁵¹ *Beiträge aus dieser Zeitschrift sind auf Deutsch erschienen in der Broschüre „Das Seufzen der Schöpfung – Ökofeministische Beiträge aus Lateinamerika“, herausgegeben von Bärbel Fünfsinn und Christa Zinn, gemeinsame Publikation von NMZ und EMW, Hamburg 1998*
- ³⁵² *Vgl. hierzu den Beitrag „Holistic ecofeminism, A Latin American response to the search for meaning in the postmodern world“ von Mary Judith Ress, in: Jahrbuch für*

kontextuelle Theologien, herausgegeben vom Missionswissenschaftlichen Institut in Aachen, Frankfurt am Main 2001, S. 150ff.

³⁵³ *Ganzheitlicher Ökofeminismus, Interview mit Ivone Gebara, in: Das Seufzen der Schöpfung, a.a.O., S. 17*

³⁵⁴ *Leonardo Boff schreibt in seinem Buch „Schrei der Erde – Schrei der Armen“ (Düsseldorf 2002): „Es ist das Verdienst des Ökofeminismus, kritisch (das heißt gegen Rationalismus, Autoritarismus, Schubladendenken, Machtwillen und mancherlei geschichtlich gewachsene Formen von Androzentrismus und Patriarchenwesen) und konstruktiv das neue Modell unseres Verhaltens gegenüber der Natur im Horizont planetarischer und kosmischer Geschwisterlichkeit und Sakralität konzipiert zu haben.“ (S. 53)*

³⁵⁵ *Eine wesentliche Akzentverschiebung besteht darin, dass die ökofeministische Theologie die Welt nicht dualistisch versteht und erklärt, sondern als eine „zusammengehörige Vielfalt“, so Christiane Rösener in ihrem Beitrag „Wir zerreißen die Ketten... – zur Entwicklung der feministischen Theologie in Lateinamerika, in: B. Fünfsinn/L. C. Hoch/C. Rösener (Hrsg.): Töchter der Sonne, Unterwegs zu einer feministischen Befreiungstheologie in Lateinamerika, Hamburg 1996, S. 26*

356 *Ganzheitlicher Ökofeminismus, a.a.O., S. 20*

357 *Ebenda, S. 22*

³⁵⁸ *Ivone Gebara: Das Seufzen der Schöpfung und unser Seufzen, in: Das Seufzen der Schöpfung, a.a.O., S. 33*

³⁵⁹ *Ivone Gebara: „... die feministische Theologie zeichnet sich immer mehr durch Multikulturalität aus und ebenso durch das Spezifische der Forderungen unterschiedlicher Gruppen... Die Akzentsetzungen dieser unterschiedlichen Theologien – weiß, schwarz, lateinamerikanisch, asiatisch, afrikanisch, indisch – sind ein wichtiges Zeichen der pluralen Kämpfe unserer Tage. Jede Gruppe und jede Kultur wird einen anderen Aspekt der Lebenserfahrung herausstellen, das gilt auch für Lateinamerika.“ Ivone Gebara: Neue Wege der strukturellen Veränderung der Theologie, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.): Kapitalistische Globalisierung und Befreiung, a.a.O., S. 435*

³⁶⁰ *Mercedes Canas: In den Frauen wächst das Leben, in: Das Seufzen der Schöpfung, a.a.O., S. 90*

³⁶¹ *Zitiert nach: Hyondok Choe/Annette Meuthrath: „Mit den Anderen leben“, in: Forum Weltkirche – Katholische Mission, 2/2002, S. 21*

³⁶² *Ebenda, S. 22*

³⁶³ *Ulrich Duchrow/Frank Kürschner-Pelkmann: Colloquium 2000, Beiheft zur Jungen Kirche 9/2000*

³⁶⁴ *Ebenda, S. 23f.*

³⁶⁵ *Zu erwähnen ist hier vor allem der Beitrag von Bas Wielenga, Professor am Tamilnadu Theological Seminary, zum Thema „Unterwegs zur globalen Solidarität“, Colloquium 2000, a.a.O., S. 50ff.*

³⁶⁶ *Diese Kritik findet zum Beispiel auch in den japanischen Kirchen statt. So stellt der z.Zt. in Hermannsburg tätige Theologe Masanobu Hirata die Dynamik der Globalisie-*

rung so dar: „Wer in seiner Branche darauf verzichtet und sich in Produktion und Ertrag nicht mit den internationalen Spitzenreitern misst, hat seine Zukunft schon verloren. Die Realität ist äußerst hart... Unter diesen Umständen wird die Natur, die ökologische Perspektive, kaum berücksichtigt, und vor allem werden die humanitären Arbeitsbedingungen – und die haben mit der Würde des Menschen zu tun – schlichtweg vergessen. Doch damit möchte ich die Globalisierung nicht einseitig teuflisch darstellen, das wäre nicht fair. Vielmehr möchte ich darauf aufmerksam machen, dass auch wir, die vielen Millionen kleinen Geldanleger, die ständig auf der Suche sind nach dem höchsten Profit, selbst den Takt schlagen für die Allokation der Produktressourcen und damit auch an diesem globalen Ausbeutungssystem beteiligt sind.“ Zitiert nach: EMS-Informationsbrief Ostasien, 5/1997, S. 30f.

³⁶⁷ Weltkirche, 6/2001, S. 147 und 149

³⁶⁸ Selbstkritisch stellte 1998 die katholische Bischofskonferenz Thailands fest. „In einem kritischen Rückblick auf unser Leben müssen wir uns fragen, ob wir vom Geld besessen sind und ihm wie einem Gott huldigen. Wenn das der Fall ist, dann fordern wir euch auf, euer Leben zu erneuern. Wir müssen unser Leben in Einfachheit, Mitleiden und gegenseitiger Hilfe führen, was der Wille Gottes ist und in Einklang steht mit seinem Wort.“ Zitiert nach: Weltkirche, 6/98, S. 183

³⁶⁹ Zitiert nach: Weltkirche, 3/1998, S. 80 und 83

³⁷⁰ Zitiert nach: Weltkirche, 8/1998, S. 239

³⁷¹ Tissa Balasuriya: *Globalization and Human Solidarity*, Thiruvalla (Indien) 2000, S. 132

³⁷² Vgl. ebenda, S. 70

³⁷³ Ebenda, S. 89

³⁷⁴ In der bereits zitierten Erklärung der asiatischen Bewegung für Bildung und Kultur heißt es zu diesen Alternativen: „Angesichts der ungeheuren Herausforderung der Globalisierung wurden ständig ernsthafte Bemühungen unternommen, um das „TNA“ (there is no alternative/es gibt keine Alternative)-Syndrom zu überwinden und nach alternativen Möglichkeiten des Zusammenlebens zu suchen. Das Auftauchen von Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft – Gemeinschaften, Volksorganisationen, Nichtregierungsorganisationen (NRO) – sowohl auf lokaler als auch auf nationaler Ebene hat Keime gesät für eine auf Beteiligung ausgerichtete Demokratie und für Solidarität unter den Menschen.“ (Weltkirche, 3/1998, S. 81)

³⁷⁵ So stellte die Föderation Katholischer Bischofskonferenzen in einer Schlussklärung ihrer 7. Vollversammlung im Januar in Thailand fest: „Wir sind uns darüber klar, dass ‚kulturelle Globalisierung‘ durch die Übersättigung der Massenmedien die asiatischen Gesellschaften rasch in eine globale Verbraucherkultur hineinzieht, die sowohl säkularisiert als auch materialistisch ist und traditionelle soziale, kulturelle und religiöse Werte, die Asien getragen haben, unterminiert oder ihre Aushöhlung verursacht. Eine solche Entwicklung ist eine große Bedrohung für Asiens Kulturen und Religionen, die mit unberechenbarem Schaden endet. Deshalb ist die Globalisierung ein ethisches und moralisches Problem, das zu ignorieren wir uns als Kirche nicht leisten können.“ Zitiert nach: Weltkirche 1/2000, S. 17

- ³⁷⁶ Eric So: *Globalization and Hong Kong People*, in: *News and Views, Hongkong, Sommer 2000*, S. 1; im Oktober 2001 wurde in Hongkong ein Manifest von neun christlichen Organisationen zur Globalisierung veröffentlicht, in dem die sozialen Auswirkungen der Globalisierung kritisch beleuchtet werden, u.a. die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich, die Auswirkungen auf den Arbeitsmarkt und die Rolle internationaler Konzerne (vgl. *News and Views, Winter 2001*, S. 6f.).
- ³⁷⁷ *Weltkirche*, 4/98, S. 120
- ³⁷⁸ *Ebenda*
- ³⁷⁹ *Ebenda*, S. 121
- ³⁸⁰ Rose Wu: *Standing with the poor or with the powerful?*, in: *International Review of Mission*, April 1998, S. 218f.
- ³⁸¹ Katja Heidemanns: *Globalisierung als spirituelle Herausforderung?*, Antworten aus der Sicht asiatischer Theologinnen, in: *Forum Weltkirche*, 1/2000, S. 25
- ³⁸² *Ebenda*, S. 25f.
- ³⁸³ *Ebenda*, S. 27
- ³⁸⁴ Vgl. *Forum Weltkirche – Katholische Mission*, 2/2002, S. 7f.
- ³⁸⁵ Ein Porträt der Theologin ist in der Ausgabe 4/2001 der Zeitschrift *Forum Weltkirche – Katholische Mission* (S. 28ff.) erschienen.
- ³⁸⁶ Mary John Mananzan: *Jubilee in the Wake of Globalisation – from an Asian Women’s perspective*, in: *In God’s image*, 1/2000, S. 2
- ³⁸⁷ *Ebenda*, S. 13
- ³⁸⁸ *Weltkirche*, 8/1996, S. 243
- ³⁸⁹ *Weltkirche*, 1/2001, S. 19
- ³⁹⁰ *Vielfältige Einblicke in die politische, soziale und kirchliche Entwicklung Koreas bietet das Länderheft „Korea & Japan – der schwierige Weg der Versöhnung“*, das 2002 vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland in der Reihe *Weltmission heute* (Nr. 42) veröffentlicht wurde.
- ³⁹¹ Als grundlegendes Werk zur Minjung-Theologie ist auf Deutsch erschienen: Byung-Mu Ahn: *Draußen vor der Tür, Kirche und Minjung in Korea*, Göttingen 1986
- ³⁹² Vgl. *ebenda*, S. 18ff.
- ³⁹³ Vgl. *EMS-Informationsbrief Korea*, Korea, 5/95, insbesondere den Beitrag „Koreanische Landwirtschaft unter dem Einfluss des Welthandels“, S. 1ff.
- ³⁹⁴ Vgl. hierzu verschiedene Beiträge im *EMS-Informationsbrief Korea*, 3/98, insbesondere den Beitrag von Malte Rhinow (Seite 4ff.)
- ³⁹⁵ *Ebenda*, S. 12
- ³⁹⁶ *Ebenda*, S. 13
- ³⁹⁷ Vgl. hierzu den Beitrag „*Global theology for the common good: Lessons from two centuries of Korean Christianity*“, in: *International Review of Mission*, Oktober 1996, S. 523ff.

- ³⁹⁸ *Von ihr ist auf Deutsch u.a. das Buch „Schamanin im Bauch – Christin im Kopf, Frauen Asiens im Aufbruch“ (Stuttgart 1992) erschienen.*
- ³⁹⁹ *Interview mit Chung Hyun Kyung, in: Junge Kirche, 9/95, S. 494*
- ⁴⁰⁰ *Sang-Kim Kom: Nordelbien in den Augen der anderen – Ein Blick aus Korea auf die Nordelbische Kirche, in: Ökumene – die andere Globalisierung, Dokumentation zur Themensynode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Hamburg 2001, S. 55*
- ⁴⁰¹ *Vgl. Kim Yong-Bock: Ein alternativer Lebensweg, geprägt von der Solidarität mit den Minjung-Bewegungen, in: Colloquium 2000, Beiheft der Jungen Kirche, 9/2001, S. 63ff.*
- ⁴⁰² *Presbyterian Church of Korea: Surmounting the current economic crisis, in: Reformed World, September 1999, S. 81*
- ⁴⁰³ *Ebenda, S. 85*
- ⁴⁰⁴ *So ist zum Beispiel in der Erklärung einer Konsultation von 44 indischen Theologen, Soziologen und Pastoralarbeitern im Nationalen Missiologischen Institut im März 2000 nachzulesen: „Der unkontrollierte Vormarsch der Globalisierung vergrößert die Kluft zwischen den Reichen und den Armen wie nie zuvor, und mit dem Auftrieb, den sie der unbekümmerten Ausbeutung der begrenzten Ressourcen der Erde gibt, fügt sie dem zerbrechlichen Ökosystem großen Schaden zu. Der starke Einfluss der Kommunikationsmittel auf das Alltagsleben der Menschen und unsere rasche Entwicklung hin zu einer Gesellschaft, die immer stärker kontrolliert wird von den Geboten der Informationstechnologie, bewirken rasche Veränderungen in Wertesystemen, die einst für unangreifbar gehalten wurden.“ (Weltkirche 6/2000, S. 159)*
- ⁴⁰⁵ *Kairos-Dokument Indien, Ökumenischer Informationsdienst, Aktuell 14, Stuttgart 2001, S. 7*
- ⁴⁰⁶ *Ebenda, S. 11*
- ⁴⁰⁷ *Ebenda, S. 19*
- ⁴⁰⁸ *Ebenda, S. 23*
- ⁴⁰⁹ *Ein Porträt von James Massey, verfasst von Reinhilde Freise, ist erschienen im EMS-Jahrbuch 17, Unterwegs zu einer ökumenischen Mission zwischen Globalisierung und Lokalisierung, Stuttgart 2000, S. 52ff.*
- ⁴¹⁰ *Vgl. hierzu u.a. die Analyse „Globalisierung – Anliegen und Herausforderung für die Kirchen in Indien“ von George Ninan, in: EMS-Informationsbrief Indien 3/99, S. 5ff.*
- ⁴¹¹ *Vgl. Frank Kürschner-Pelkmann, Kairos in Indien, EMW-Information Nr. 122, September 1999, sowie die EMW-Information 121 Christen in der indischen Nation, September 1999*
- ⁴¹² *Vgl. hierzu u.a. den ausführlichen Aufsatz von Dr. Sathinathan Clarke, Professor am United Theological College in Bangalore, zum Thema „Minderheiten in Indien: Dalits und Adivasis zwischen Hindu-Nationalismus und Globalisierung“ im EMS-Informationsbrief Indien 6/2000, S. 2ff.*
- ⁴¹³ *Zitiert nach: Ecumenical News International, 24.3.2000*

- ⁴¹⁴ Zitiert nach einem Bericht in EMS-Informationsbrief Indien 6/2000, S. 23f.; in der christlichen Zeitung „People’s Reporter“ vom 10.4.2001 schrieb V. Mathew Kurian in einem Beitrag über „Some Emerging Challenges Of The Indian Churches“: „The emerging global market economy is so powerful that it can get embedded into its terrain all other dimensions of social life. So even the so-called non-economic activities are instrumental in promoting skewed power, both nationally and internationally. Economic globalisation has, so far, accumulated only global poverty. In this contingency members of Indian churches cannot be either neutral or indifferent. Their only option is to the poor and the powerless of society.“
- ⁴¹⁵ Vgl. hierzu u.a. die EMW-Information 121 „Christen in der indischen Nation“, September 1999
- ⁴¹⁶ Zitat nach: Porträt von Aruna Gnanadason, in: Wendekreis, 7-8/99, S. 34
- ⁴¹⁷ Zitiert nach: Ökumenische Profile: Aruna Gnanadason, von Werner Simpfendörfer, in: Junge Kirche, 2/89, S. 97. Hinzuweisen ist zum Beispiel auch auf die theologischen Beiträge der katholischen Ordensschwester Stella Baltazar, vgl. zum Beispiel ihren Beitrag „Die Erfahrungen religiöser Gemeinschaften in Indien“, in: Colloquium 2000, Beiheft zur Jungen Kirche 9/2000, S. 16 ff.; ein Porträt von Stella Baltazar ist erschienen im EMS-Jahrbuch 17, Stuttgart 2000, S. 44ff.
- ⁴¹⁸ Vgl. Georg Evers: Felix Wilfred – Theologe aus Indien, in: Katholische Mission, 5/2001, S. 29f.; im IKO-Verlag (Frankfurt am Main) ist 2002 das Buch „An den Ufern des Ganges, Theologie im indischen Kontext“ von Felix Wilfred erschienen.
- ⁴¹⁹ Felix Wilfred: Asiatische Theologie an der Wende zum neuen Jahrtausend, EMW-Information 119, Februar 1999, S. 9
- ⁴²⁰ Vgl. ebenda, S. 11
- ⁴²¹ Ebenda, S. 13; mit dieser Position steht Felix Wilfred in der katholischen Kirche in Indien keineswegs allein. So heißt es in der schon zitierten Erklärung der Teilnehmer einer Konsultation im Nationalen Missiologischen Institut im März 2000: „Der zentrale Punkt in diesem Programm besteht darin, dass Gott in jeder Religion präsent ist und das Herz eines jeden Menschen mit einem Schimmer dieser liebenden Sorge Gottes für jeden Einzelnen erfüllt ist.“ (Weltkirche 6/2000, S. 163)
- ⁴²² Interview in der Zeitschrift Publik-Forum 20/2000, S. 31
- ⁴²³ Felix Wilfred: Asiatische Theologie an der Wende zum neuen Jahrtausend, S. 15
- ⁴²⁴ Ebenda, S. 17
- ⁴²⁵ Eine solche Tendenz ist zum Beispiel in Teilen des Beitrages „Standortbestimmung Afrika“ von Kengne Djeutane Georgine und Baffour D. Amoia zu erkennen, und war es mehr noch in der Diskussion über diese Präsentation beim Colloquium 2000, in: Colloquium 2000, Beiheft der Jungen Kirche 9/2000, S. 32ff.
- ⁴²⁶ Gerhard Grohs schreibt hierzu: „In Afrika ist ‚ein religiöser Markt‘ zu erwarten, in dem zwar die Weltreligionen Islam und Christentum dominieren werden, aber neben ihnen werden weiterhin unabhängige Kirchen existieren, die sich von einer traditionellen Kirche abgespalten haben oder um einen charismatischen Propheten oder eine Prophetin scharen, und Pfingstsekten, die aus dem Westen kommend verschiedene Gruppen

in verschiedenen Ländern gründen werden. Am wenigsten ist in Afrika zu erwarten, dass der wissenschaftliche Atheismus sich verbreitet, da in Afrika Menschen ohne religiöse Bindung, wie immer sie auch aussehen mag, kaum denkbar sind, so dass die Globalisierung des Säkularismus gerade in Afrika auf Grenzen stoßen wird, während die religiöse Globalisierung in der Dialektik mit regionaler und lokaler Religiosität zunehmen wird.“ Gerhard Grohs: *Religiöse Globalisierung*, in: *epd Entwicklungspolitik*, 2-3/1999, S. 39

⁴²⁷ Eine knappe Einführung in die afrikanische Kirchengeschichte bietet John S. Mbiti in seinem Buch *„Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum“* (Göttingen 1987) auf den Seiten 11ff.

⁴²⁸ Sebastian Bakare schreibt in der Broschüre *„Trommeln des Lebens“* (Genf 1998) über diese Kirchen: *„Die unabhängigen afrikanischen Kirchen bringen ihre Einbindung in die afrikanische Kultur vor allem im Gottesdienst, in Heilungszeremonien und in der seelsorgerlichen Betreuung zum Ausdruck. Anders als die historischen Kirchen verwenden sie Musik mit afrikanischen Rhythmen und Mundarten. Die Sprache ihrer Gottesdienste spiegelt die Erfahrungen und Anliegen, die Freuden und Hoffnungen der Afrikaner.“* (S. 18); vgl. auch: *Dictionary of Third World Theology, a.a.O., S. 3ff.*

⁴²⁹ Vgl. Paul Gifford: *Afrikanische Kirchen, Theologie und Fundamentalismus*, in: *Geistbewegt und bibeltreu, Pfingstkirchen und fundamentalistische Bewegungen – Herausforderung für die traditionellen Kirchen, Weltmission heute 19*, Hamburg 1995, S. 44ff.

⁴³⁰ Vgl. das Feature *„The Church and the Poor“* der ökumenischen All Africa News Agency vom 2. November 1998

⁴³¹ Kengne D. Georgine und Baffour D. Ainoa schreiben in ihrem erwähnten Beitrag dazu: *„Das Evangelium vom Wohlstand wird jetzt sowohl von Evangelisten aus Afrika als auch aus dem Norden benutzt, um die Menschen auszubeuten.“* *Georgine/Ainoa: Standortbestimmung Afrika, a.a.O. S. 35*

⁴³² *„Wie die Kirdi den Tod Gottes überwand“*, Interview mit Jean-Marc Ela, in: *Publik-Forum*, 9/1994, S. 22

⁴³³ Vgl. Frank Kürschner-Pelkmann: *Die Theologie Reinhard Bonnkes, Weltmission heute 43, Evangelisches Missionswerk in Deutschland, Hamburg 2002*

⁴³⁴ Jean-Marc Ela: *Wie die Kirdi den Tod Gottes überwand, a.a.O., S. 22*

⁴³⁵ Vgl. Caesar Molebatsi: *Schalom für die Unterdrückten*, in: Horst Marquardt/Ulrich Parzany (Hrsg.): *Evangelisation mit Leidenschaft, Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongress für Weltevangelisation, Neukirchen-Vluyn 1990, S. 144ff.*

⁴³⁶ Zu K. Bediako vgl. das Porträt im Jahrbuch *Mission 2002* zum Thema: *Afrika? Afrika!*, hrsg. vom EMW und dem Verband Ev. Missionskonferenzen, Hamburg 2002, S. 143ff

⁴³⁷ Detlef Kapteina: *Afrikanische Evangelikale Theologie*, Nürnberg 2001, S. 37

⁴³⁸ Vgl. hierzu auch den Abschnitt über die weltweite evangelikale Bewegung und besonders die World Evangelical Fellowship in diesem Buch.

⁴³⁹ Die Kritik am westlichen Entwicklungsverständnis hat der kenianische Theologe Samuel Kobia so formuliert: *„Die Erfahrung aus den letzten vier UN-Entwicklungsdekaden hat gezeigt, dass globales Denken und globale Lösungen auf der Ebene des einfachen*

Volkes nicht funktionieren. Gelungen ist den letzten vier Entwicklungsdekaden nur, eine kleine Minderheit in und zwischen den Nationalstaaten zu bereichern. Gelungen ist damit auch, die Mehrheit der Menschen, insbesondere im Süden, in noch tiefere Armut zu stürzen. Die Entwicklungsdekaden haben die Wirtschaft über alles gestellt. Die wirtschaftliche Globalisierung ist sogar noch weiter gegangen und hat Finanzen und Handel sakrosankt gemacht.“ Samuel Kobia: *Entwicklung anders betrachtet*, in: *epd Entwicklungspolitik*, 4/2001, S. 32

⁴⁴⁰ Als eine von vielen Stimmen ist die katholische Bischofskonferenz von Nordafrika zu erwähnen, die im Jahre 2000 in einer Erklärung zum Thema „Die Kirchen des Maghreb im Jahr 2000“ feststellte: „Die Globalisierung der Marktwirtschaft, die ihrer eigenen Logik überlassen ist, nimmt keine Rücksicht auf Personen. Sie ähnelt stark dem Abenteuer, das im Bericht über den Turm zu Babel beschrieben wird. Ausgehend von einer wirtschaftlichen Aktivität, von da über eine politische Aktivität hin zu einer Ideologie, die das Ganze rechtfertigt, hat die Menschheit von damals eine unlebbar Welt errichtet.“ Zitiert nach: *Weltkirche*, 2/2000, S. 38; vgl. auch: Teresa Okure: *Globalisierung und der Verlust kultureller Identität in Afrika*, in: *Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie*, 5/2001, S. 589ff.

⁴⁴¹ Sebastian Bakare: *Trommeln des Lebens*, Genf 1998, S. 37

⁴⁴² Ebenda, S. 52

⁴⁴³ Interview mit Mercy Amba Oduyoye in: *Wendekreis*, 5/1994, S. 12

⁴⁴⁴ Vgl. u.a. Fridah Muyale-Manenji: *Weltweiter Überlebenskampf, Auswirkungen der Globalisierung aus der Sicht einer Afrikanerin*, in: *Norddeutsche Mission*, 2/1999, S. 1f.

⁴⁴⁵ Mercy Oduyoye verweist darauf, dass auch die Kirchen hier eine erhebliche Mitverantwortung haben: “In my opinion it is still debatable whether or not the influence of Christianity has been beneficial to the socio-cultural transformation of Africa – and I am most concerned with its effects on women. It seems that the sexist elements of Western culture have simply fuelled the cultural sexism of traditional African society.” Mercy Oduyoye: *Calling the Church to Account, African Women and Liberation*, in: *The Ecumenical Review*, Oktober 1995, S. 486

⁴⁴⁶ Axelle Kabou: *Weder arm noch ohnmächtig, Eine Streitschrift gegen schwarze Eliten und weiße Helfer*, Basel 1993

⁴⁴⁷ Abebech Sambo: *Wasser des Lebens*, in: *mitteilen (Zeitschrift des ELM)*, 5/1998, S. 3

⁴⁴⁸ Afrikanische Theologinnen kritisieren die Führungen ihrer Länder mit deutlichen Worten, so Musimbi Kanyoro: „Some of the obstacles to Africa’s development, such as leaders who are more concerned about holding on to their own power than about the welfare of their people, are self-reinforcing and self-perpetuating. When leaders have failed to mobilize and use the energies of their people towards the attainment of development, where they have failed to provide genuine leadership and relied instead on armies, weapons, police, death squads and bribes to repress the people’s demands for democracy and popular participation, the joys that heralded independence three decades ago have turned into bitter disappointment. The poor people, the women, children, marginalized men, the sick and the aged are the prime victims of this unjust system.“

Musimbi Kanyoro: A Life of Endless Struggle or Stubborn Hope, in: The Ecumenical Review, October 1997, S. 400

⁴⁴⁹ Vgl. Rose Ampofo: *The contribution of women to church growth and development in Africa, in: International Review of Mission, April 1998, S. 233ff.*

⁴⁵⁰ Mercy Amba Oduyoye schreibt über die Ziele dieser Theologie: „This women-affirming theology seeks the shalom of all creation, conscious that it is one body and that when one part hurts eventually all parts will be hurt. Through this approach to theology, people are encouraged to work for transformation and development of societies in which they find themselves and the faith communities to which they belong.“ Mercy Amba Oduyoye: *Third World Women's Theologies – Africa, in: Dictionary of Third World Theologies, a.a.O., S. 218*

⁴⁵¹ Musimbi Kanyoro: *Globalization and its effect on Women, in: Women, Frauenzeitschrift des Lutherischen Weltbundes, August 1999, S. 9*

⁴⁵² Ebenda, S. 11

⁴⁵³ Ebenda, S. 12

⁴⁵⁴ Musimbi Kanyoro: *A Life of Endless Struggle or Stubborn Hope, in: The Ecumenical Review, Oktober 1997, S. 407*

⁴⁵⁵ Ebenda, S. 409

⁴⁵⁶ Ebenda

⁴⁵⁷ Musa W. Dube Shomanah: *Praying the Lord's Prayer in a Global Economic Era, in: The Ecumenical Review, Oktober 1997, S. 447*

⁴⁵⁸ Ebenda

⁴⁵⁹ Ebenda, S. 449; Vgl. auch: „Porto Alegre“ in Afrika, *Alternativen zur neoliberalen Globalisierung im Südlichen Afrika, Missionszentrale der Franziskaner, Berichte-Dokumente-Kommentare 86, Bonn 2002*

⁴⁶⁰ Walter M. Makhulu: *Hoping against Hope?, The Ecumenical Review, Oktober 1997, S. 411ff.*

⁴⁶¹ Ebenda, S. 415

⁴⁶² Musimbi Kanyoro: *Reading the Bible from an African Perspective, in: The Ecumenical Review, Januar 1999, S. 18f.*

⁴⁶³ Vgl. hierzu u.a.: Mercy Amba Oduyoye: *Wir selbst haben ihn gehört, a.a.O., S. 158ff.*

⁴⁶⁴ Samuel Kobia: *Entwicklung anders betrachtet, in: epd Entwicklungspolitik, 4/2001, S. 33*

⁴⁶⁵ Desmond Tutu: *Keine Zukunft ohne Versöhnung, Düsseldorf 2001, S. 225*

⁴⁶⁶ Vgl. zu dieser Diskussion: Tinyiko Sam Maluleke: *Sechs Thesen zum südafrikanischen Experiment der Versöhnung und innergesellschaftlichen Vergebung, in: Ökumenische Rundschau, 4/2000, S. 462ff.*

⁴⁶⁷ Vgl. hierzu u.a. den Beitrag „Hear the parable of the Bamboo“ von Paride Taban, *Bischof der katholischen Diözese Torit im Sudan in der Ausgabe vom Oktober 1997 der Zeitschrift „The Ecumenical Review“.*

⁴⁶⁸ Vgl. ebenda, S. 462

⁴⁶⁹ Sarah Namusoke: *Africa's women participation in God's mission for justice and dignity*, in: *International Review of Mission*, Oktober 1998, S. 480ff.

⁴⁷⁰ Sebastian Bakare: *Trommeln des Lebens, a.a.O.*, S. 7f.

⁴⁷¹ Ebenda, S. 9

⁴⁷² Wilson B. Niwagila: *Neue Entwicklungen in afrikanischer Theologie*, in: *VEM-Mitarbeiterbrief*, 9/1999, S. 22

Theologische Debatte in der ökumenischen Bewegung, S. 167 - 207

⁴⁷³ Einen ersten Einblick in die Diskussion innerhalb von EATWOT gibt das „*Dictionary of Third World Theologies*“ (New York 2000), das von Virginia Fabella und R. S. Sugirtharajah herausgegeben wurde. Es enthält u.a. einen Beitrag über die Geschichte und Arbeit von EATWOT (S. 70ff.). Bei der 5. Generalversammlung in Quito/Ecuador hat sich EATWOT u.a. mit den Folgen der Globalisierung beschäftigt. Die Schlussklärung ist erschienen in „*Weltkirche*“, 9/2001, S. 230ff.; vgl. auch Chung, Sook Ja/ Marlene Perera (Hrsg.): *Sustaining Spiritualities with Living Faiths in Asia in the Context of Globalization*, EATWOT, Colombo 2002

⁴⁷⁴ Vgl. auch: „*Dient Goot, nicht dem Mammon*“, *Texte zum Ökumenischen Prozess für Alternativen zur neoliberalen Globalisierung*, epd Dokumentation 22/2002

⁴⁷⁵ Zu dieser Debatte vgl. Ulrich Duchrow/Franz Josef Hinkelammert: *Leben ist mehr als Kapital*, *Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums*, Oberursel 2002

⁴⁷⁶ Vgl. zum Beispiel: *development matters, Christian perspectives on globalization*, London 2001

⁴⁷⁷ Einen guten Überblick bietet das Buch von Wolfram Stierle „*Chancen einer ökumenischen Wirtschaftsethik, Kirche und Ökonomie vor den Herausforderungen der Globalisierung*“ (Frankfurt am Main 2001).

⁴⁷⁸ Martin Lehmann-Habeck (Hrsg.): *Dein Reich komme*, *Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980*, Frankfurt am Main 1980

⁴⁷⁹ Ebenda, S. 134

⁴⁸⁰ Vgl. dazu Klaus Schäfer, *Mission im Kontext der Armut. Erinnerungen an eine ökumenische Provokation*, in: ders. (Hg.), *Provokation Mission. Lernerfahrungen aus der weltweiten Mission (Weltmission heute, Nr. 40)*, EMW Hamburg 2000, S. 104-131

⁴⁸¹ Klaus Wilkens (Hrsg.): *Gemeinsam auf dem Weg. Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen Harare 1998*, Frankfurt am Main 1999, S. 343

⁴⁸² Ebenda, S. 345

⁴⁸³ Ebenda. S. 347f.

⁴⁸⁴ Ebenda, S. 348

⁴⁸⁵ Vgl. ebenda, S. 352ff.

- ⁴⁸⁶ *Ökumene – die andere Globalisierung, Dokumentation zur Themensynode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche vom 21.-22. September 2000 in Lübeck, Hamburg 2001, S. 53*
- ⁴⁸⁷ *Zu erwähnen sind hier u.a.: Rob van Drimmelen: Faith in a Global Economy, Genf 1998; Julio de Santa Ana (Hrsg.): Sustainability and Globalization, Genf 1998; sowie die Broschüren der Reihe „Echoes“ zu den Themen „The new shape of Global Capitalism“ (15/1999) und „Globalisation“ (12/1997).*
- ⁴⁸⁸ *Vgl. epd-Dokumentation „Dient Gott, nicht dem Mammon, a.a.O.*
- ⁴⁸⁹ *Vgl. Ecumenical News International, 24.11.1999, S. 17ff.*
- 490** *Ebenda, S. 20*
- ⁴⁹¹ *Wirtschaftliche Globalisierung und ihre Folgen, in: Reformierte KirchenZeitung, 3/2000, S. 6*
- ⁴⁹² *Vgl. ÖRK-Pressemitteilung vom 18. Juni 2001 zum Thema „Kirchen weltweit stellen wirtschaftliche Globalisierung in Frage“*
- ⁴⁹³ *Beiträge der Konferenz in Budapest sind veröffentlicht in: The Ecumenical Review, Genf, 4/2001.*
- ⁴⁹⁴ *Zitiert nach: Ecumenical News International, 9.5.2001*
- ⁴⁹⁵ *Pacific Conference of Churches: The Island of Hope – The Pacific Churches Response to Economic Globalisation, S. 1*
- ⁴⁹⁶ *World Council of Churches, The Island of Hope – An Alternative to Economic Globalisation, unveröffentlichter Bericht vom 22.10.2001, S. 2*
- ⁴⁹⁷ *Ebenda, S. 7*
- ⁴⁹⁸ *Vgl. hierzu das ÖRK-Feature über die Konferenz unter der Überschrift „Gute Nachricht für die Armen?“ vom 16.8.2001*
- ⁴⁹⁹ *Island of Hope, a.a.O., S. 9*
- ⁵⁰⁰ *Es ist im Rahmen dieser Studie nicht möglich, auf alle ökumenischen Tagungen und Konferenzen zur Globalisierung unter Federführung oder Mitwirkung des ÖRK einzugehen. Kairos Europa (mit Sitz in Heidelberg) hat eine ganze Reihe von Dokumentationen zu ökumenischen Tagungen veröffentlicht.*
- ⁵⁰¹ *Vgl. Ulrich Duchrow: Neoliberales Bauchweh bei den satten Kirchen, in: Publik Forum 13/2002, S. 34*
- ⁵⁰² *Einen Überblick über die Versammlung gibt der Beitrag „Sprengt die Ketten der Ungerechtigkeit – ein Rückblick auf die Generalversammlung des Reformierten Weltbundes“ von Renate Kortheuer-Schüring, in: Jahrbuch Mission 1998, Hamburg 1998, S. 192ff.*
- ⁵⁰³ *Sprengt die Ketten der Ungerechtigkeit, Die 23. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes, Debrecen 1997, herausgegeben vom Reformierten Weltbund, Genf 1997, S. 57*
- ⁵⁰⁴ *Ebenda, S. 81*
- ⁵⁰⁵ *Ebenda*

- ⁵⁰⁶ *Ebenda*, S. 97
- ⁵⁰⁷ *Ebenda*, S. 215
- ⁵⁰⁸ *Ebenda*, S. 216
- ⁵⁰⁹ *Ebenda*, S. 220
- ⁵¹⁰ *Ebenda*, S. 221
- ⁵¹¹ Vgl. *ebenda*, S. 221f.
- ⁵¹² Vgl. Lukas Vischer: *Justification and sanctification by Grace in a time of survival*, in: *Reformed World*, 3/1999, S. 109ff.
- ⁵¹³ *Ebenda*, S. 110f.
- ⁵¹⁴ *Ebenda*, S. 113
- ⁵¹⁵ *Ebenda*, S. 115
- ⁵¹⁶ *Ebenda*, S. 117
- ⁵¹⁷ *Ebenda*, S. 118
- ⁵¹⁸ *Ebenda*, S. 119f.
- ⁵¹⁹ Zitiert nach: *Ecumenical News International Bulletin*, 15.8.2001, S. 13
- ⁵²⁰ *Ebenda*
- ⁵²¹ *Ebenda*, S. 14
- ⁵²² *Ebenda*
- ⁵²³ *Reformierte Kirchenzeitung* 9/1996, S. 423
- ⁵²⁴ *Ökumene im Vormarsch, Gespräch mit LWB-Präsident Brakemeier*, in: *Evangelische Kommentare*, 6/96, S. 354
- ⁵²⁵ *Lutherischer Weltbund, Neunte Vollversammlung, Hongkong 1997, Offizieller Bericht, Genf 1998*, S. 121
- ⁵²⁶ *Ebenda*, S. 124
- ⁵²⁷ *Ebenda*
- ⁵²⁸ *Ebenda*, S. 45
- ⁵²⁹ *Ebenda*, S. 57
- ⁵³⁰ *Der Text wurde vom Lutherischen Weltbund inzwischen auch auf Deutsch veröffentlicht. Die Broschüre „Engagement einer Gemeinschaft von Kirchen angesichts der wirtschaftlichen Globalisierung“ ist zu beziehen beim Lutherischen Weltbund, Postfach 2100, CH-1211 Genf, Schweiz*
- ⁵³¹ Vgl. *Pressemitteilung des LWB vom 19.7.2001 zu den Ergebnissen der Ratstagung*
- ⁵³² *Engagement einer Gemeinschaft von Kirchen angesichts der wirtschaftlichen Globalisierung, a.a.O.*, S. 13
- ⁵³³ *Einen ökumenischen Ausgangspunkt hierfür können die Bücher „Luther and Liberation – A Latin American Perspective“ von Walter Altmann (Minneapolis 1992) und „Rethinking Luther’s Theology in the Contexts of the Third World“, herausgegeben von Nelson Kirst (LWF, Genf 1990) bilden.*

- ⁵³⁴ *Ebenda, S. 15*
- ⁵³⁵ *Ebenda*
- ⁵³⁶ *Ebenda, S. 16*
- ⁵³⁷ *Vgl. Ebenda, S. 17*
- ⁵³⁸ *Ebenda*
- ⁵³⁹ *Ebenda, S. 20*
- ⁵⁴⁰ *Ebenda*
- ⁵⁴¹ *Ebenda, S. 30*
- ⁵⁴² *Vgl. Press Release, WEF 11th Assembly, 10.5.2001*
- ⁵⁴³ *Press Release, WEF 11th General Assembly, 9.5.2001*
- ⁵⁴⁴ *Ebenda*
- ⁵⁴⁵ *idea. 9.5.2001*
- ⁵⁴⁶ *idea Spektrum 20/2001, S. 14*
- ⁵⁴⁷ *Ebenda, S. 15*
- ⁵⁴⁸ *Ebenda*
- ⁵⁴⁹ *Ebenda, S. 16*
- ⁵⁵⁰ *Vgl. hierzu u.a. den Brief der Frauen und Männer des Dekade-Festivals an die Achte Vollversammlung des ÖRK, in: Klaus Wilkens (Hrsg.): Gemeinsam auf dem Weg, Offizieller Bericht der Achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, S. 366. Ebenso ist die Gewalt in christlichen Häusern und auch Pfarrhäusern ein Thema vieler Initiativen im Rahmen der Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt.*
- ⁵⁵¹ *Idea-Spektrum, 20/2001. S. 16*
- ⁵⁵² *Ebenda, S. 17*
- ⁵⁵³ *Ebenda*
- ⁵⁵⁴ *The Iguassu Affirmation, in: International Review of Mission, April 2000, S. 246*
- ⁵⁵⁵ *Vgl. Frank Kürschner-Pelkmann: Ein Evangelium, das befreit, Evangelikale Missions-theologen und ihr Zentrum in Oxford, in: Eine Welt, 4/99, S. 18ff.*
- ⁵⁵⁶ *Hinzuweisen ist zum Beispiel auf die Ausgabe 4/2000 von „Transformation“, in der Beiträge einer Konferenz von Kirchen und Weltbank in Afrika veröffentlicht werden, auf der Christinnen und Christen darstellten, wie sich die Maßnahmen und Auflagen der Weltbank in Afrika auswirken, und wo es dann zu einer spannenden Debatte mit Weltbankvertretern kam, deren Ergebnisse in diesem Heft reflektiert werden.*
- ⁵⁵⁷ *Die Zitate sind dem Beitrag „Der Graben wird kleiner“ von Martin Breitenfeldt in Eine Welt, 6/2000, S. 25, entnommen.*
- ⁵⁵⁸ *epd Zentralausgabe, 23.7.2001*
- ⁵⁵⁹ *José Comblin merkt allerdings kritisch an: „Allerdings muss eingestanden werden, dass die kritischen Äußerungen des Papstes auf einem stark generalisierenden Niveau bleiben. Keine Regierung muss sich in dieser Kritik wiederfinden. Niemand muss die*

Kritik als Richtlinie für die eigene Politik verstehen. “ José Comblin: *Lateinamerika in der Globalisierung*, in: Giancarlo Collet: *Weltdorf Babel, Globalisierung als theologische Herausforderung*, Münster 2001, S. 82

⁵⁶⁰ *Süddeutsche Zeitung*, 1.10.2001

⁵⁶¹ Zitiert nach: *Publik-Forum*, 17/2001, S. 21

⁵⁶² Andreas Müller, *Globalisierung der Herzen*, in: *Missionsdienst, Missionszentrale der Franziskaner*, Oktober 1999, S. 13f.

⁵⁶³ Vgl. *Ecumenical News International*, 24.9.1997; bereits im November 1996 hatten die Provinzoberer der Jesuiten in Lateinamerika und der Karibik die neoliberale Wirtschaftspolitik in einem Offenen Brief mit deutlichen Worten kritisiert und sich für eine alternaive Wirtschafts- und Lebensweise eingesetzt: „Wir fordern nicht die Gesellschaft des Wohlstands, der grenzenlosen materiellen Befriedigungen, sondern eine gerechte Gesellschaft, in der niemand vom Zugang zu den Grundgütern für die Selbstverwirklichung ausgeschlossen bleibt, wie Erziehung, Ernährung, Gesundheit, Wohnung und Sicherheit.“ Zitiert nach: *Katholische Mission*, 3/1997, S. 76

⁵⁶⁴ *Publik-Forum*, 14/2000, S. 41

⁵⁶⁵ *Pax Christi, Deutsches Sekretariat, Der Globalisierung des Kapitals eine globalisierte Solidarität entgegensetzen*, Bad Vilbel, Juni 2000, S. 3

⁵⁶⁶ *Ebenda*

⁵⁶⁷ *Ebenda*, S. 4

⁵⁶⁸ Hermann Schalück: *Leben im globalen Dorf*, in *missio aktuell*, 6/98, S. 37

⁵⁶⁹ *Adveniat-Pressmeldung vom 18.12.2000*

⁵⁷⁰ *Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz: Die vielen Gesichter der Globalisierung – Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung*, Bonn 1999

⁵⁷¹ *Ebenda*, S. 42f.

⁵⁷² *Ebenda*, S. 43

⁵⁷³ *Ebenda*, S. 44

⁵⁷⁴ *Ebenda*

⁵⁷⁵ Vgl. *ebenda*, S. 46ff.

⁵⁷⁶ *Ebenda*, S. 51

⁵⁷⁷ *Ebenda*, S. 52f.

⁵⁷⁸ *Ebenda*, S. 66

⁵⁷⁹ *Sachverständigengruppe Weltwirtschaft und Sozialethik: Das soziale Kapital – Ein Baustein im Kampf gegen Armut von Gesellschaften*, herausgegeben von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000

⁵⁸⁰ *Sachverständigengruppe Weltwirtschaft und Sozialethik: Globale Finanzen und menschliche Entwicklung*, herausgegeben von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe

für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2001; wie diese Arbeit auch über den kirchlichen Raum hinaus geschätzt wird, zeigt eine Rezension der Studie in der Zeitschrift „Entwicklung und Zusammenarbeit“, in der es zum Schluss heißt: „Die hohe Qualität der in der Broschüre versammelten Argumente ist wesentlich auf die Zusammensetzung der Arbeitsgruppe zurückzuführen... Aus dieser Kombination von hohem Sachverstand und praktischen Erfahrungen vor Ort ist eine außerordentlich informative, aufklärende und sozial engagierte Studie entstanden, die zudem sehr verständlich geschrieben und auch für Laien gut nachvollziehbar ist. Sie sollte vielfach angefordert und diskutiert werden.“ Rezension von Jörg Huffschmid in „Entwicklung und Zusammenarbeit“, 3/2002, S. 98

⁵⁸¹ Zitiert nach: *epd Entwicklungspolitik*, 22/98, S. 37

⁵⁸² C. René Padilla: *The Relevance of the Jubilee in Today's World*, in: *Mission Studies* 25/26, S. 12

⁵⁸³ Vgl. *ebenda*, S. 29

⁵⁸⁴ Ulrich Duchrow: *God or Mammon: Economies in Conflict*, in: *Mission Studies*, 25/26, S. 48

⁵⁸⁵ *Ebenda*, S. 62

⁵⁸⁶ Vgl. Michael Amaladoss: *Mission in a Post-Modern World. A Call to Be Counter-Cultural*, in: *Mission Studies*, 25/26, S. 68

⁵⁸⁷ *Ebenda*, S. 69

⁵⁸⁸ Vgl. *Ebenda*, S. 73

⁵⁸⁹ *Ebenda*, S. 76

⁵⁹⁰ *Ebenda*, S. 79

⁵⁹¹ *Ebenda*, S. 83

⁵⁹² *Ebenda*, S. 366

⁵⁹³ *Ebenda*, S. 367

⁵⁹⁴ Jürgen Ebach: „Die Grenze hast Du bestimmt, dass sie die nicht überschreiten“, in: *epd Dokumentation*, 49/2001, S. 5ff. und in: *Junge Kirche*, 3/2002

⁵⁹⁵ Die theologischen Defizite der Vorbereitung der Synode wurden in der Aussprache zur Globalisierung deutlich. In einem Bericht heißt es: „In der Aussprache regte der Tübinger Pfarrer Volker Teich an, bei der Globalisierung auch theologische Fragen zu stellen. So wolle Gott, dass Menschen ‚Leben in Fülle‘ haben. Teich schlägt auch vor, das Evangelische Missionswerk an den Beratungen zu beteiligen. Die Mission habe hier ‚ungeheure Kompetenz‘. Er beklagte, dass zu den Verlierern auch Familien und Kinder in Deutschland zählten. Dieser Wirtschaftsprozess dürfe nicht auf Kosten des ‚Keims‘ der Gesellschaft gehen.“ *idea*, 5.11.2001

⁵⁹⁶ Vgl. *Frankfurter Rundschau*, 6.11.2001

⁵⁹⁷ Wolfram Stierle: *Protestantismus, Wirtschaftsethik und Globalisierung – Ökumenisch-ökonomische Perspektiven für die EKD-Herbstsynode 2001*, in: *epd Dokumentation*, 43/2001, S. 53

⁵⁹⁸ *Es heißt in der Kundgebung der Synode: „International sollten sich die Kirchen an einem Umdenkprozess beteiligen, der in ausländischen Investitionen, angemessene Rahmenbedingungen vorausgesetzt, nicht mehr die Ursache der Armut, sondern ein Mittel zu deren Überwindung sieht. Die Kirchen müssen klarstellen, dass sie die transnationalen Konzerne, den Weltwährungsfonds und die Weltbank nicht als Widersacher, sondern als Partner betrachten, die durchaus des kritischen Dialogs bedürfen.“ (epd-Dokumentation 49/2001, S. 46) Im Entwurf hatte noch der Passus „angemessene Rahmenbedingungen vorausgesetzt“ gefehlt und im letzten Satz hatte „kritische Begleitung“ gestanden. Außerdem wurde in die endgültige Fassung der folgende Absatz neu aufgenommen: „Wo Unternehmen soziale und ökologische Mindeststandards unterschreiten, sollten die Kirchen die Bildung von Gegenöffentlichkeit unterstützen, die diese Unternehmen an ihre Verantwortung erinnert. Wenn Einzelne oder Initiativen aufgrund ihres Engagements verfolgt werden, müssen die Kirchen für sie eintreten.“ (ebenda) Die endgültige Textfassung enthält also deutliche Akzentverschiebungen, aber was weiter fehlt, ist eine deutliche Kritik an den Aktivitäten vieler multinationaler Unternehmen und Institutionen wie Weltbank und Weltwährungsfonds. Auslandsinvestitionen können zweifellos positive Effekte haben, Maßnahmen der internationalen Finanzinstitutionen auch, aber es lässt sich schlicht nicht ignorieren, dass es auch anders sein kann und oft genug war und ist. Von daher sind diese Akteure in manchen Fällen für Armut und Umweltzerstörung verantwortlich, in anderen Fällen tragen sie zu deren Überwindung bei. Wenn ein Umdenkprozess erforderlich ist, dann bei Konzernen, Weltbank und Währungsfonds. Der hat begonnen, und dies sollte auch anerkannt werden, aber es bleibt noch viel zu verändern, und dabei besteht die angemessene Rolle der Kirche darin, an der Seite der Opfer der Fehlentwicklungen zu stehen.*

⁵⁹⁹ *Vgl. Frankfurter Rundschau, 6.11.2001*

⁶⁰⁰ *Die ursprüngliche Fassung war während der Synode auf der Homepage der EKD zu finden.*

⁶⁰¹ *epd Dokumentation 49/2001, S. 42*

⁶⁰² *Bettina Stang: Globalisierung: Synode sieht sowohl Chancen als auch Risiken, in: epd Entwicklungspolitik, 22/2001, S. 12*

⁶⁰³ *epd-Dokumentation, 49/2001, S. 42f.*

⁶⁰⁴ *In einem Bericht von epd-Entwicklungspolitik über die Synode heißt es: „Gegenüber epd-Entwicklungspolitik äußerte sich Wilfried Steen, Leiter des Inlands-Ressorts beim Evangelischen Entwicklungsdienst (EED), erfreut darüber, dass die Kundgebung von der ‚Deutschlandlastigkeit‘ ihrer Vorlage befreit worden sei. Es sei wichtig, dass sich die Kirchen in Deutschland immer wieder daran erinnern, dass sie Teil der weltweiten Ökumene seien und gegenüber ihren Partnerkirchen im Süden in der Verantwortung stehen. Die kirchlichen Entwicklungswerke würden gegenüber ihren Trägern und Mitgliedern weiter dafür werben, dass diese sich ihrer internationalen Verbindungen bewusst werden. Schließlich sei es die große Chance der Kirchen, der Globalisierung der Wirtschaft eine Globalisierung der Solidarität entgegenzusetzen zu können.“ epd-Entwicklungspolitik, 21/2001, S. 13*

⁶⁰⁵ *Ökumene – die andere Globalisierung, Dokumentation zur Themensynode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche vom 21.-22. September 2000, Hamburg 2001, S. 9*

⁶⁰⁶ *Zeitzeichen, 12/2001, S. 38*

⁶⁰⁷ *epd Entwicklungspolitik, 22/2001, S. 12*

⁶⁰⁸ *Evamaria Böhle: Entschieden zwischen allen Stühlen, in: Zeitzeichen, 12/2001, S. 38*

⁶⁰⁹ *Hans-Helmut Kotz: Globale Wirtschaft verantwortlich gestalten, in: epd Dokumentation, 49/2001, S. 16*

⁶¹⁰ *Es sei hier angemerkt, dass sich eine ganze Reihe von Synodalen mit einer solchen Bemerkung nicht zufrieden geben wollten und es dann doch noch zu einer Debatte über die Tobin-Steuer kam, allerdings wurde die Forderung nach einer solchen Steuer wie erwähnt nicht in die Erklärung aufgenommen.*

⁶¹¹ *Vgl. zu dieser Diskussion Bettina Stang: Globalisierung: Synode sieht sowohl Chancen als auch Risiken, a.a.O., S. 12; Kock stellte in seinem Bericht außerdem u.a. fest: „Die Globalisierungsgewinner haften aber für die Verlierer.“ Zitiert nach: epd, 4.11.2001*

⁶¹² *Vgl. epd-Dokumentation 49/2001, S. 45; sie hat etwas unglücklich einen Platz im Abschnitt „Internationale Institutionen stärken“ gefunden.*

⁶¹³ *Thomas Bastar: Die Chancen des weltweiten Handels, in: Chrismon plus, 12/2001, S. 55*

⁶¹⁴ *Rainer Clos: Evangelische Kirche befasst sich mit Folgen der Globalisierung, in: epd Zentralausgabe, 2.11.2001, S. 3*

Auf dem Weg zu einer anderen Globalisierung, S. 208 - 228

⁶¹⁵ *Vgl. Die Zeit, 28.1.2001*

⁶¹⁶ *Carl Amery: Global Exit, a.a.O., S. 146f.*

⁶¹⁷ *Ebenda, S. 147*

Über den Autor

Frank Kürschner-Pelkmann (geb. 1949) ist Autor und Zeitschriftenredakteur in Hamburg. Nach dem Studium der Politik, Volkswirtschaft und Pädagogik arbeitete er zunächst als freier Journalist und wurde dann Referent im Evangelischen Missionswerk in Deutschland (EMW), wo er vor allem für Veröffentlichungen (u.a. mit theologischen Beiträgen aus der Dritten Welt) und später für die Förderung von Medienprojekten in der Ökumene verantwortlich war. Im Auftrag des EMW besuchte er zahlreiche Länder Afrikas, Asiens und Lateinamerikas. Seit 1996 ist der Journalist und Buchautor Redakteur der Zeitschrift "Junge Kirche" und daneben freiberuflich tätig.

Das besondere Interesse des Autors gilt theologischen Themen, der ökumenischen Bewegung und dem kirchlichen Engagement in Entwicklungsfragen. Frank Kürschner-Pelkmann hat viele Texte von Theologinnen und Theologen aus der Dritten Welt übersetzt, beziehungsweise deren Veröffentlichung redaktionell betreut.

In der Reihe „Weltmission heute“ sind von ihm u.a. die Broschüren „Von Gutenberg bis Internet – Kirchen und soziale Kommunikation“, „Botschaft der Hoffnung – Theologische Grundlagen für eine menschliche Entwicklung“ und „Die Theologie Reinhard Bonnkes“ erschienen.

