

ULRICH DUCHROW

»Keine anderen Götter neben mir«

Ist Toleranz mit Klassenherrschaft und Imperium vereinbar?

Für Intoleranz im Lauf der abendländischen Geschichte wird gern der jüdisch-christliche »Monotheismus« verantwortlich gemacht.¹ In der Tat gibt es in der nachkonstantinischen Geschichte des Christentums schlimme Beispiele für diese These. Die Frage ist aber nicht nur aus historischen Gründen wichtig. Für die Zukunft unserer Welt ist die Fähigkeit zu interkultureller und interreligiöser Kommunikation entscheidend. In dieser Situation muß auch das Thema der Toleranz und Intoleranz in der jüdisch-christlichen Tradition neu behandelt werden.

1. Soziale Ungerechtigkeit und imperialer Machtmißbrauch als Grenze der Toleranz in sozialgeschichtlich-biblischer Perspektive

Im Blick auf die biblische Tradition verbaut man sich von vornherein den angemessenen Zugang zum Thema, wenn man einen abstrakten Begriff von Monotheismus voraussetzt. Es geht auch nicht um die Frage der Wahrheit oder Unwahrheit von Religion als eines von den übrigen Lebensgebieten abgetrennten Bereichs, also um die sog. rein religiöse Frage. Das ist eine neuzeitliche Problemstellung. Freilich hat die christliche Theologie selbst viel zu diesen falschen Herangehensweisen beigetragen.

Eine besonders verhängnisvolle Wirkung hat Martin Luthers Verkürzung des 1. Gebots in seinem Kleinen Katechismus gehabt. Er faßt es so zusammen: »Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst nicht andere Götter haben neben mir.« Hier ist der Begriff »Gott« ganz allgemein gefaßt, inhaltlich nicht gefüllt. Alle Menschen scheinen unterschiedslos angesprochen. In der biblischen Fassung des Dekalogs ist der erste der beiden Sätze kein Gebot, sondern gehört zu dem entscheidenden Prolog als Voraussetzung aller Gebote. In Ex 20, 2 heißt der vollständige Text: »Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat; aus dem Sklavenhaus«. D. h. Gott, um dessen Alleinverehrung mit den entsprechenden Folgen für Toleranz oder Intoleranz es hier geht, ist inhaltlich klar bestimmt. Die Bestimmung heißt: Gott befreit aus der Sklaverei, aus Systemen, die Menschen unterdrücken und ausbeuten. »Du sollst neben mir (oder nach Buber: »mir ins Angesicht«) keine anderen Götter haben«

¹ So z. B. Jan Assmann 1998, *passim*.

(Ex 20, 3) heißt folglich: »Du sollst keine Götter haben, die Sklaverei und Unterdrückung stützen, legitimieren«. Und das Bilderverbot, »Du sollst dir kein Gottesbild machen« (V. 4), will ebenso vor dem Verlust der Freiheit bewahren, weil damit Menschen die Manipulation Gottes in ihrem eigenen Interesse verwehrt wird. Alle folgenden Gebote des Dekalogs haben den gleichen Grundbezug zum Prolog: Sie dienen der Bewahrung der Freiheit.²

Der für die Wirkungsgeschichte der jüdisch-christlichen Tradition zentrale Dekalogtext, der, aus Vorformen entwickelt und immer wieder überarbeitet, im Kern wohl aus der späten Königszeit (vor 630 v. u. Z) stammt, muß allerdings in die israelitische Gesamtgeschichte eingebettet werden, will man die Frage des Monotheismus im Hinblick auf die Toleranz/Intoleranz-Problematik präzise erfassen. Einige neuere Arbeiten datieren diesen erst in die nachexilische Zeit. Ich folge dagegen R. Albertz (1992, 97 ff.), der verschiedene Schritte in der Entfaltung des Monotheismus herausarbeitet.

Die Ursprünge des Jahweglaubens sind historisch schwer faßbar.³ Soviel ist jedoch wahrscheinlich, daß sie mit dem Exodus der versklavten Gruppe von »Hebräern« aus Ägypten verbunden sind, deren Anführer den Namen Moses getragen haben soll (Ex 3 ff.). »Hebräer« waren offenbar kein ethnisch bestimmtes Volk, sondern sozial Deklassierte und Ausgeschlossene, outcasts, am Rande der vorderorientalischen Großreiche und Stadtkönigtümer. Im Zuge der Befreiungsvorgänge lernten sie den von den Midianitern verehrten Wüstengott Jahwe kennen, der nicht ins ägyptisch-imperiale Pantheon »eingemeindet« war.

Daß Jahwe sich eindeutig und einseitig auf die Seite der Unterdrückten stellte, spiegelt sich in der nachexilischen Endfassung der Exodustexte noch in dem nur hier häufig gebrauchten Begriff »Gott der Hebräer«, ebenso in der berühmten Geschichte vom brennenden Dornbusch. Hier ist nicht vom Gott der Philosophen die Rede, den man gern aus der falschen Übersetzung des Gottesnamens JHWH als »Ich bin, der ich bin« herauslesen wollte. Die genaue Übersetzung des Gottesnamens heißt: »Ich bin da« – in dem Konflikt mit dem Pharao und seinem Machtsystem für euch da, an eurer Seite. Bei der Siedlung der Exodusgruppe zusammen mit anderen aus Versklavung und Tribut Befreiten im Bergland Palästinas geht es dann um eine inklusive, egalitäre Gesellschaftsordnung in Verbindung mit Jahwe gegenüber einem exklusiven, hierarchisch-imperialen System und seinen Göttern.

Dieser historisch noch schwer faßbare Ursprungsimpuls wird in der weiteren Geschichte Israels in verschiedenen Kontexten und z. T. schweren Konflikten jeweils anders zugespitzt.

Im ersten, historisch faßbaren Konflikt stellt der Prophet Elia im Nordreich im 9. Jahrhundert v. u. Z. das Volk vor die Alternative »Jahwe oder Baal« (1. Könige 17 – 2. Könige 11; T. Veerkamp 1983; R. Albertz 1992, 233; F. Crüsemann 1997). Die Könige hatten gesagt »Jahwe und Baal«. Damit hatten sie

² Vgl. zum Ganzen Crüsemann 1983; Albertz 1992, 96 ff. u. ö.

³ Zusammenfassend Albertz 1992, 68 ff.

zum Vorteil des Hofes und seiner Beamten ihr politisch-ökonomisches System und ihre imperiale Expansionspolitik legitimiert - auf Kosten der freien Bauern und der Armen (vgl. 1. Könige 21 u. 22). »Jahwe ist alleiniger Gott in Israel« heißt also: der Gott Israels, der den landwirtschaftlichen Segen gibt, steht für gerechte, solidarische Landnutzung und auf der Seite der Armen. Hier gibt es keinen Kompromiß. Schon in dieser Phase zeigt sich, daß der soziale Impuls des Jahweglaubens in Unduldsamkeit und grausame Gegengewalt umschlagen kann. Interessanterweise übt genau daran bereits der Prophet Hosea im 8. Jahrhundert Kritik (Hos 1, 4), der im übrigen den Kampf gegen Baal fortsetzt. Hier steht die Kritik im Vordergrund, daß sich die Könige politisch auf die Großmächte und die Priester auf den Opferkult verlassen statt auf Jahwe allein.

Seit dem 8. Jahrhundert bildet sich neben dem Königtum eine neue Front für den Jahweglauben heraus: die aus Griechenland kommende Eigentumswirtschaft mit Zins, Schuldknechtschaft, Verpfändung und Verlust des Landes auf der einen und der Entstehung von Großgrundbesitz und luxuriösem Reichtum auf der anderen Seite.⁴ Die Propheten Jesaja, Micha und Jeremia reagieren darauf mit massiver Kritik (z. B. Jes 5, 8). Sie identifizieren Gotteserkenntnis mit Rechtschaffen für die Armen (Jer 22, 16).⁵

Drei Rechtsreformen setzen die prophetische Kritik positiv um, die hiskianische Reform mit dem »Bundesbuch« des frühen 7. Jahrhunderts (Ex 21-23), die josianische Reform des späten 7. Jahrhunderts (Grundbestand des Deuteronomiums) und das exilisch-nachexilische priesterliche »Heiligkeitgesetz« nach dem Zusammenbruch des Königtums (Lev 18-26). Die Alleinverehrung Jahwes wird hier mit z. T. im Alten Orient und der Antike ungewöhnlichen wirtschaftlichen und sozialen Rechten für die Unterschichten gekoppelt. Ich erwähne nur einige: Zinsverbot und Pfändungseinschränkung, einen wöchentlich freien Tag für alle Arbeitenden inklusive Sklaven (Sabbat), Schuldenstreichung, Rückgabe der Pfänder und Entlassen der Sklaven mit »Startkapital« sowie Landbrache alle sieben Jahre (Sabbatjahr), Rückverteilung des Landes als Produktionsmittel zur Selbstversorgung an alle Familien nach sieben mal sieben Jahren (Jobeljahr), Abschaffung des Zehnten als Tribut für den König und Umwidmung dieser Mittel für die sozial Schwachen und gemeinsame Feste.

Entscheidend ist die theologische Begründung: Gott ist Eigentümer des Landes (Lev 25, 23) und der Menschen (Lev 25, 42), diese sind nur Nutznießer, Pächter, die diese Gaben Gottes zum Leben gebrauchen sollen, nicht zur Zerstörung von Leben. Im Blick auf die Frage der Toleranz ist bemerkenswert, daß sich in diesen Reformgesetzen jeweils massive Regelungen zugunsten von Fremden finden: »Einen Fremden sollst Du nicht gewaltsam unterdrücken oder ausbeuten, denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen« (Ex 22, 20). Sie stehen in einer Reihe mit den Witwen, Waisen und Verschuldeten. Wenn sie zu Gott schreien, wird er sie hören wie einst die Hebräer in Ägypten -

⁴ Vgl. Heinsohn/Steiger 1996 und dazu Duchrow 2000.

⁵ Vgl. Kessler 1992.

»denn ich habe Mitleid« (V. 26). Hier zeigt sich zum ersten Mal ganz klar, daß die Alleinverehrung Jahwes nicht zu ethnischer, kultureller oder »religiöser« Intoleranz führt. Die Eindeutigkeit richtet sich gegen Ungerechtigkeit und Machtmißbrauch, und dies zuerst im eigenen Volk. »Das erste Gebot ist kein Ausdruck *religiöser* Intoleranz, sondern der praktischen *Unvereinbarkeit* gesellschaftlicher Zustände« (T. Veerkamp 1993, 113). Das Unrecht an den sozial Schwachen und Ausgegrenzten und der gewalttätige Mißbrauch von Macht sind die Grenze der Toleranz für den Jahweglauben in Israel.

Einen entscheidenden Schritt weiter geht Deuterocesaja im babylonischen Exil (6. Jahrhundert v. u. Z.). Ging es bis zu dieser Zeit um die Sicherung der Alleinverehrung Jahwes *in Israel*, so verkündet dieser Prophet denen, die in der Gefangenschaft der Großmacht Babylon ohnmächtig sind, daß Jahwe den Rechtsstreit (nicht den Krieg!) mit den Völkern und ihren Göttern gewonnen und den Mederkönig Kyrios zur Befreiung seines Volkes berufen hat (R. Albertz 1992, 435 ff.). D. h. diese erste Erweiterung des Jahweglaubens zu einem universalen »Monotheismus« geschieht ganz auf der charakteristischen Basis Befreiung und Gerechtigkeit: »Selbstüberhebliche politische Herrschaft wird depotenziert, und ihre Opfer werden befreit« (Albertz 1992, 438). Die Völker sind eingeladen, diesem befreienden und darum attraktiven Gott zu folgen – aus Überzeugung, nicht dadurch, daß sie imperial unterworfen werden. Das zu bezeugen, ist Israels Mission unter den Völkern.

Das zeigt sich noch einmal in der extremen Situation der totalitär werden- den hellenistischen Weltreiche und dem folgenden Römerreich. Alle Welt wirft sich vor der wirtschaftlichen, politischen und ideologischen Macht des Systems, symbolisiert in der goldenen Statue, nieder – nur drei jüdische Männer nicht, die zum Martyrium des Feuerofens bereit sind (Dan 3). Die an Jahwe Glaubenden leisten Widerstand in der Kraft der Vision, daß die monströsen Raubtierreiche zusammenbrechen werden und Gott sein universales Reich aufrichten wird, das ein menschliches Antlitz trägt (Dan 7).

Einen anderen Weg gehen die nachexilischen Kreise, die den Pentateuch verfassen, um mit dieser Urkunde das neu gegründete jüdische Gemeinwesen im Perserreich zu etablieren und zu sichern. Hier wird der Monotheismus in der deuteronomistischen Tradition selbstabgrenzend gefaßt, um den »Kampf gegen eine assimilatorische Auflösung der jüdischen Volksgruppe (Mischehenverbot ...) nicht zu unterlaufen« (R. Albertz 1992, 506).

Jesus von Nazareth führt die israelitisch-jüdischen Ansätze im Rahmen der von Deuterocesaja entwickelten Sicht weiter. Er sieht das Reich Gottes Wirklichkeit werden, indem er vor allem unter den Armen, Schwachen, Kranken und Ausgegrenzten eine neue inklusive Gemeinschaft baut, auf allen Ebenen imperiale, patriarchale und hierarchische Strukturen entmächtigt und diesen Konflikt mit dem Leben bezahlt. Wie sich das 1. Gebot bei den Propheten gegen Baal richtet, weil er als Gott die Struktur der »feudalen« Herrschaft und des Besitzes legitimiert – sein Name bedeutet »Herr und Besitzer« –, so bei Jesus gegen »Mammon, den als Gott verehrten Reichtum, der die Armen arm macht.

Wie aber gehen die, die diesen sozialen Impuls des Jahweglaubens vertreten, mit den Gegnern der Gerechtigkeit und des Friedens um? Hier gibt es offenbar verschiedene, untereinander kontroverse Antworten, wobei von Jesus und seiner Bewegung her gesehen, eine Traditionslinie ganz klar das Übergewicht erhält.

Wir sahen bereits, daß im 9. Jahrhundert v. u. Z. Hosea die prophetische Kritik an der ersten gewaltsamen Durchsetzung der Alleinverehrung Jahwes mit ihren sozialen Konsequenzen durch Jehu beginnt. Mit Jeremia am Ende des 7. Jahrhunderts fängt eine Linie an, in der umgekehrt die Zeugen Gottes nicht Gegen Gewalt ausüben, sondern um ihres Zeugnisses willen Gewalt erleiden müssen. Diese Linie erreicht ihren ersten Höhepunkt bei Deuterocesaja in der Gestalt des stellvertretend »leidenden Gottesknechts« (Jes 53). Damit ist in den meisten Texten Israel gemeint, an dessen Schicksal der Prophet offenbar werden sieht, daß Gott Befreiung und Gerechtigkeit nicht mit Gewalt durchsetzt. In der Zeit des Widerstandes gegen die hellenistischen Großreiche greifen die Makkabäer noch einmal zu revolutionären Mitteln gegen die Besatzungsmacht, fallen aber wie Jehu in die gleiche Falle, selbst zu absoluten Herrschern zu werden. Deshalb distanzieren sich die Chassidim, die hinter dem Buch Daniel stehen, von dieser Option. Auch werden später die Makkabäerbücher nicht in den Kanon aufgenommen. Immerhin setzt mindestens eine der jüdischen Parteien im späteren Kampf gegen Rom, die Zeloten, die revolutionäre Gewalt fort, bis diese Strategie mit der brutalen Niederschlagung der jüdischen Aufstände 70 und 135 n. u. Z. im Rahmen des Judentums ihr Ende findet.

Für Jesus und die frühen Christen sind zwei Merkmale kennzeichnend: Ausbreitung der Reich Gottes-Botschaft durch das Beispiel inklusiver Gemeinschaft und Auseinandersetzung mit angemessener Macht unter Einsatz des eigenen Lebens.

In Jes 2, Micha 5 und bei Deuterocesaja kann man sehen, wie eine auf Gerechtigkeit und Frieden ausgerichtete Alleinverehrung Gottes interkulturell und »international« wirken und »übersetzbar« sein kann, ohne andere Völker imperial zu überwältigen. Diese Texte handeln von der sog. Völkerwallfahrt zum Berg Zion. Dahinter steht die Vision, daß das Volk Israel aufgrund der Freiheit und Schalom stiftenden Regeln Jahwes so einladend leben kann, daß die Völker daran teilhaben wollen und ihre Schwerter in Pflugscharen umschmieden. Ich nenne dies »Mission durch Attraktion« statt durch Expansion. Daran knüpft Jesus direkt in seiner Bergpredigt an, wenn er nach der Seligpreisung der Sanftmütigen, der Friedensstifter und der nach Gerechtigkeit Hungernden sagt: »Ihr seid das Salz der Erde«, »ihr seid das Licht der Welt«, »ihr seid die Stadt auf dem Berge« (Matth 5, 13 f.), »So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen« (V. 16). Ähnlich versteht Paulus den Aufbau von Zellen neuer Gemeinschaft erneuerter Menschen als Sauerteig im gesamten römischen Reich. Dabei wehrt er sich ausdrücklich gegen den kulturellen Imperialismus einer Gruppe in Jerusalem, nach der alle Christen erst einmal jüdische Riten annehmen sollten. Beispiele für Ausstrahlung ohne Intoleranz ließen sich aus allen Schriften des Zweiten Testaments beibringen.

Zum anderen ging es Jesus und seiner Bewegung nicht nur um das Leben einer Alternative zur imperialen und unsolidarischen Struktur des römischen Reiches und seiner Satelliten, sondern, wo es nötig war, um den aktiven Konflikt mit den Machtzentren. Das bekannteste Beispiel im Leben Jesu ist die prophetische Symbolhandlung gegen den Jerusalemer Tempel als Wirtschaftszentrum Judäas, das die Armen durch den Opferkult ausbeutete. Sie führt zur Koalition zwischen Priesteraristokratie und Römern, die Jesus ans Kreuz schlagen – die Strafe für politisch Aufständische. Jesus tritt der Gewalt dessen, der Unrecht tut, in aktivem gewaltfreien und darum leidensbereiten Widerstand entgegen, um den Zirkel der Gewalt zu brechen. Bonhoeffer sieht deshalb Christsein in der Nachfolge Jesu im Unterschied zum Heilsegoismus der Religion darin, mit Gottes solidarischem und Solidarität stiftendem Leiden an der Welt mitzuleiden.

Um die Gegenprobe zu machen, könnte man eine Reihe von Szenen aus dem Leben Jesu betrachten, in denen er geradezu von seinen unverständigen Jüngern aufgefordert wurde, seine Botschaft vom Reich Gottes »intolerant« durchzusetzen, dies aber ablehnte. Das Unkraut soll man nicht vor der Ernte aus dem Weizen ausreißen. Gott läßt seine Sonne scheinen über Gerechte und Ungerechte. Verstockten soll man nicht das Feuer von Sodom und Gomorra herabwünschen usw. Überall äußert sich diese souveräne Großzügigkeit des Gottes Jesu. Was die angebliche Exklusivität dieses »Monotheismus« betrifft, so ist das beste Gegenbeispiel Matth 25, 31 ff. Nicht die, die »Herr, Herr« sagen, kommen ins Reich Gottes, sondern die, die die Grundbedürfnisse der Menschen befriedigen: Nahrung, Kleidung, Wohnung, Gesundheit und Freiheit vom Gefängnis der Schuldklaverei.

Zusammenfassend läßt sich folgendes sagen: Die Frage des 1. Gebots, der Alleinverehrung Jahwes, bezieht sich nicht auf einen abstrakten »Monotheismus« oder eine von den Lebensverhältnissen isolierte »wahre« oder »falsche« Religion. In der Tat führt der Jahweglaube eine Alternative in Konflikt mit den altorientalischen Imperien und Stadtkönigtümern sowie mit der aus Griechenland kommenden Eigentumswirtschaft und mit den diese Systeme legitimierenden Göttern ein. Insofern bezeichnet Klassenherrschaft und Imperialismus die Grenze der Toleranz in der jüdisch-christlichen Tradition. Deren Alternative heißt aber: Befreiung der Menschen von Unterdrückung und Ausbeutung zu Autonomie und Solidarität. Von daher gesehen ist es nicht falsch, von einem »sozialen Monotheismus« zu sprechen.⁶ Durch diese Alternative werden aber gerade die Bedingungen für inklusive Toleranz geschaffen, insofern unter dem Kriterium des vorrangigen Rechts der Armen die materielle Basis für das Lebensrecht und die Würde *aller* Menschen geschaffen wird. Das 1. Gebot, »keine anderen Götter neben dem Sklavenbefreier«, ist also die Bedingung der Möglichkeit von umfassender Toleranz. In den polytheistischen hellenistischen Weltreichen und dem Römerreich werden nur die toleriert, die entweder die Träger der Unrechts- und Unterdrückungssysteme sind, oder die, die sich ihnen und ihrem Absolutheits-

⁶ So Benedict 1998, 581, und Segbers 1999, 286.

anspruch unterwerfen. Diese Unterwerfung wird ihrerseits gewaltsam durchgesetzt, auch wenn sie ideologisch als »pax« verklärt wird. Dagegen bildet sich im Judentum und in der Jesusbewegung das Modell der »Mission durch Attraktion« und die Strategie einer leidensbereiten und darum den Gewaltzirkel brechenden Konfliktaustragung mit den Unrechtssystemen heraus. D. h. die Mittel spiegeln bereits das Ziel wider.

Wie ist auf dem skizzierten Hintergrund der biblischen Traditionen Jan Assmanns Nachweis zu beurteilen, daß in der Gedächtnisgeschichte »Moses« für die antagonistische, Intoleranz erzeugende Unterscheidung »wahre und falsche Religion« steht und darin die verdrängte Erinnerung an den ersten »Monotheisten«, den ägyptischen Pharaon Echnaton, – in der Form einer »normativen Inversion« – wirksam ist (J. Assmann 1998)? Historisch gesehen sind beide Ansätze diametral verschieden. Echnatons einziger Sonnengott legitimiert den sich absolut setzenden König des sich ausweitenden Imperiums. Jahwe identifiziert sich mit den Opfern dieses Systems. Das hat im Fall der Hebräer gar nichts mit einer »rein religiösen« Unterscheidung von wahrer und falscher Religion zu tun.

Methodisch gesehen wäre die Frage zu stellen, ob sich die Wechselwirkung von Geschichte und Gedächtnisgeschichte noch deutlicher herausarbeiten ließe. Wann tritt zuerst die gedächtnisgeschichtliche Verschiebung von »sozialem Monotheismus« zur »rein religiösen« »wahr/falsch«-Alternative auf und unter welchen kontextuellen Bedingungen? Bezeichnenderweise scheint dies zum ersten Mal im hellenistischen Kontext der Fall zu sein, nämlich in der Auseinandersetzung des ägyptischen Priesters Manetho mit damaligen Juden in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. u. Z.⁷

Die intolerante imperiale Durchsetzung der jüdisch-christlichen Tradition und damit die Verkehrung in ihr Gegenteil ist aber erst dem nachkonstantinischen Christentum zuzuschreiben. Dieser (Selbst-) Kritik ist standzuhalten, will man die aufgezeigte jüdisch-jesuanisch-christliche Tradition heute in den interkulturellen und interreligiösen Dialog einbringen.

2. Die Hochzeit zwischen Christentum und Imperium und die Ambivalenz neuzeitlicher Toleranz

Es ist nur allzu bekannt, welche verhängnisvolle Wende im Blick auf unser Thema die Entwicklung des Christentums genommen hat, nachdem dieses zunächst mit Konstantin seit 313 n. u. Z. (Toleranzedikt von Mailand) zur erlaubten, dann zur bevorzugten und schließlich unter Theodosius 380 zur Staatsreligion avancierte. Es ist hier nicht möglich und auch nicht nötig, die einzelnen Schritte und Details nachzuzeichnen.⁸ Einige bis heute wichtige Aspekte sollen kurz in Erinnerung gerufen werden.

⁷ Vgl. auch den Beitrag von F. Maciejewski in diesem Band.

⁸ Zur Geschichte des Themas »Zwei Reiche und Regimente« vgl. Duchrow²1983.

Das Thema des Monotheismus stand am Anfang dieser Entwicklung.⁹ Eusebius von Caesarea, der Hoftheologe Kaiser Konstantins, brachte sie auf die Formel »Ein Reich, ein Monarch auf Erden wie im Himmel«. Es ist verständlich, wieso der dänische Theologe E. Peterson gerade zur Zeit des Nationalsozialismus diese Form von politischer Theologie angriff. Seine Meinung allerdings, daß mit der dann über den monarchischen Arianismus siegenden Trinitätstheologie und Augustins Kritik am römischen Imperialismus eine solche Legitimation des Imperiums nicht mehr möglich sei, läßt sich weder historisch noch systematisch halten. Augustin selbst hat der mit Zwang vorgehenden staatlichen Häretikerintegration nachträglich zugestimmt (»Cogite intrare!«). Der Höhepunkt dieser Fehlentwicklung war die Inquisition.

Bei den mittelalterlichen Königen und Kaisern, insbesondere bei Karl d. Gr. wird überdies deutlich, wieso trotz der aufgezeigten biblischen Traditionslinien gerade die Bibel zur Legitimation der Zwangsausbreitung des Christentums benutzt werden kann. In den biblischen Schriften finden sich immer noch Elemente der Königsideologie, die zwar später kritisch überarbeitet wurden, aber für sich genommen noch zur Legitimation des Königssystems und seiner imperialen Interessen gebraucht werden konnten. Insbesondere Passagen aus der Zeit Davids und Salomos wurden zu diesen Zwecken herangezogen. Für die Geschichte und Kirchengeschichte Deutschlands ist es bis heute von Bedeutung, daß hier die Bekehrung zum christlichen Glauben »von oben« erfolgte bis hin zu den Zwangstaufen durch Karl d. Gr.

Eine weitere nicht zu überschätzende (Fehl-)Entwicklung begann mit der Wandlung des Papsttums in eine imperiale Struktur. Zwei ebenfalls bis heute wirksame Weichenstellungen als Folge davon fallen in das erste Jahrhundert des gerade vergangenen Jahrtausends. Zum einen verweigerten sich 1054 die Ostkirchen der Unterwerfung unter den weströmischen Papst. Diese Spaltung zwischen Ost- und Westkirchen wirkt bis in die Gegenwart als Sprengsatz der Intoleranz, z. B. zwischen römisch-katholischen Kroaten und orthodoxen Serben. Zum anderen rief Urban II. 1095 zum ersten Kreuzzug auf. Davon ist das Verhältnis Europas und des Westens zum Islam und zum Judentum bis heute geprägt. Darüber hinaus ist aber die damit beginnende Ehe zwischen dem Kreuz, dem Schwert und dem Kapital der norditalienischen Bank- und Handelshäuser nicht nur der Ursprungsgrund der Conquista Lateinamerikas, sondern des neuzeitlichen Kapitalismus. Dessen kolonialistische Ausbreitung wurde z. T. bewußt oder unbewußt von den Missionen unterstützt, dessen zunehmende Ausbeutung der Arbeiterklasse nur in sehr seltenen Fällen von den Kirchen bekämpft.

Die aufgezeigte Hauptlinie der biblischen Tradition ging freilich nicht vollständig unter. Beispiele sind die Waldenser, Franz von Assisi, Las Casas, die Mennoniten und viele andere. Manche von ihnen wurden freilich von der in-

⁹ Vgl. Petersons klassische Schrift »Der Monotheismus als politisches Problem«, 1935, und die kritische Diskussion des Buches in Schindler u. a. (Hg.) 1978.

toleranten Machtkirche als Häretiker marginalisiert oder gar durch die Inquisition verfolgt. Auf diesem Hintergrund zeigt sich in großen Teilen der Christentumsgeschichte, daß es keine größere Perversion der jüdisch-christlichen Tradition gibt, als wenn die befreiende, solidaritätstiftende und einseitig gegen Klassenherrschaft und gewaltsamen Imperialismus gerichtete Kraft des biblischen Gottesglaubens von den politisch und wirtschaftlich Mächtigen usurpiert und so in ihr Gegenteil verkehrt wird.

Freilich muß sich nicht nur Kirche und Theologie diesem Problem stellen. Vielmehr hat sich die Koppelung von römischem Reich und Kirche in den europäischen und später gesamtwestlichen politischen, militärischen, wirtschaftlichen und kulturellen Imperialismus hinein säkularisiert. Die europäische Zivilisation trat dabei an die Stelle der Religion. D. h. es muß die Frage gestellt werden – selbst wenn dies hier nur in Ansätzen möglich ist – inwieweit sich die innereuropäischen Bemühungen um Toleranz dieser Problematik bewußt geworden sind oder sie gar gelöst haben.

Nimmt man für diese selbstkritische Prüfung die aufgezeigte biblische Perspektive zum Ausgangspunkt, daß eine Gesellschaft mit menschlichem Gesicht nur möglich ist, wenn in ihr *alle* Menschen – und das zeigt sich gerade an der Lebensfähigkeit der Schwachen und Fremden – die materielle Basis ihrer geschenkten Freiheit sowohl gegenüber imperialen Königen und Oberklassen wie gegenüber Eigentümern garantiert bekommen, so ist zu fragen, ob unter den Bedingungen des westlich-neuzeitlichen imperialen Kapitalismus und Szientismus Toleranz unter Einschluß sozio-ökonomischer Gerechtigkeit überhaupt möglich ist. Ja, unter heutigen Einsichten wäre weitergehend zu fragen, ob Toleranz gegenüber der Natur als dem Anderen unter Einschluß ökologischer Gerechtigkeit überhaupt möglich ist.

Nähern wir uns diesen Fragen über das Problem des *Umgangs mit dem fernsten Anderen, der Natur*. Bekanntlich hat Descartes den westlich-neuzeitlichen Ansatz auf den Begriff gebracht, der Mensch sei »Herr und Besitzer der Natur«. Und Bacon hat den gewalttätigen Charakter dieses Ansatzes plastisch ausgedrückt, indem er sagte, man müsse die Natur auf das Folterbett spannen, um ihr ihre Geheimnisse abzupressen. Zwar gibt es heute vielfältige Versuche, die ökologisch katastrophalen Folgen dieses Ansatzes abzuwenden. Auch soll überhaupt nicht bestritten werden, daß die technisch-instrumentellen Fähigkeiten des Menschen, ethisch-verantwortlich eingesetzt, konstitutiv für die Menschheit als Gattung und für die Lebensqualität der menschlichen Gesellschaften sind. Aber heute ist festzustellen, daß nach dem Sieg europäisch-westlicher Wissenschaft und Technologie nach wie vor weltweit systemisch und methodisch nach einem angeblich »wertfreien« Ansatz gearbeitet wird. Ja, erst jetzt kommt ganz ans Tageslicht, wie treffend es war, daß Descartes nicht nur von der Naturbeherrschung, sondern dem Naturbesitz sprach. Denn es zeigt sich, daß das wissenschaftlich-technisch gemacht wird, was Profit bringt. Die Privatisierung von Wissenschaft und Technik schreitet rasant voran und damit die Privatisierung der Natur inklusive unseres eigenen Lebens und über die Gentechnologie auch des Lebens der zukünftigen Generationen. Wie also

soll Respektierung, d. h. Tolerierung des Anderen unter dem Kriterium selbstbestimmten Eigenwerts möglich sein, wenn alles kreatürliche Leben der Herrschaft der profitorientierten wissenschaftlich-technischen Methode unterworfen werden kann?

Gewiß, man kann die Konsequenzen dieses westlich-neuzeitlichen Ansatzes erst heute in aller Schärfe sehen. Was bedeutet es aber, daß die aufklärerischen Bemühungen um Toleranz über den Vernunftbegriff laufen – über den westlich-europäischen Vernunftbegriff? Wie müßten diese Bemühungen aussehen, bezöge man die Kritik der real dominierenden Herrschafts- und Besitzvernunft ein? Auf welche Götter würde man stoßen, die hinter dem Rücken dieser Vernunft regieren?

Was die *innergesellschaftliche Toleranz* der neuzeitlichen bürgerlichen Gesellschaft betrifft, so sind auch hier Descartes' anthropologische Bestimmungen grundlegend. John Locke, der Klassiker westlich-neuzeitlicher Gesellschafts- und Staatstheorien und -verfassungen, zeigt in seinem »Second Treatise of Government« (1690), daß die bürgerliche Gesellschaft im Ursprung auf (männliche) Eigentümer beschränkt ist. Vor allem Sklaven sind nicht nur ausgeschlossen, sondern despotischer Herrschaft unterworfen und haben keinerlei Menschenrechte (Locke legte sein Privatkapital im Sklavenhandel an). Eigentum wird im Rückgriff auf römisches Recht absolut gesetzt, seine Vermehrung durch Geldwirtschaft zum göttlichen Schöpfungsgebot (unter Hinweis auf Gen 1, 28: »Seid fruchtbar und mehret euch«). Zwar nimmt der Lohnarbeiter am Eigentum durch Eigentum an seiner Arbeitskraft teil, aber die Ungleichgewichtigkeit dieses Eigentums gegenüber Eigentum an Land und Kapital wird ausgeklammert.

Diese klassische Form des Klassenproblems im Kapitalismus, die im 19. Jahrhundert ihren Höhepunkt findet, wird heute verschärft durch systemischen Ausschluß der Mehrheit der Weltbevölkerung aus der formalen Ökonomie – stärker in den Peripherien, abgemildert in den Zentren. Durch die globale, im Zuge neoliberaler Politik deregulierte Macht des Kapitals kann dieses seine Verwertungsbedingungen weitgehend diktieren. Durch technische Rationalisierung braucht es weniger Arbeitskraft. Statt diese erhöhte Arbeitsproduktivität zur Arbeitszeitverkürzung aller zu nutzen, verstärkt es den Druck auf die Arbeitsplatzbesitzenden durch Ausschluß von immer mehr Menschen (»Reservearmee«). Steigende Erwerbslosigkeit aber auch wachsende Verarmung bei gleichzeitiger Reichtumskonzentration sind die Folge. Das wird am dramatischsten an den Bevölkerungen der sog. Dritten Welt deutlich. »Die Länder des Zentrums in der Ersten Welt brauchen zwar [die Ressourcen der] Dritte[n] Welt, aber nicht mehr die Menschen der Dritten Welt!« (Hinkelammert 1999) Wenn diese dann aus Existenzgründen in die Zentren kommen, schlägt ihnen struktureller und persönlicher Rassismus entgegen.

Damit kommt neben den innergesellschaftlichen Kontexten für die inhaltlich gefüllte Toleranzfrage in der westlichen Moderne die *zwischengesellschaftliche* in den Blick. Sie ist durch Imperialismus geprägt, der dazu führt, daß die Errungenschaften der bürgerlichen Gesellschaft wie Recht, Menschenrechte,

Toleranz usw. systemisch auf einen privilegierten Teil der Weltbevölkerung beschränkt bleibt. Das hat besonders klar D. Diner (1993, 17 ff.) in einer Studie zu »Imperialismus und Universalismus« in der Folge der Entstehung des kapitalistischen Weltmarkts gezeigt.

Zunächst spaltet sich die polit-ökonomische Struktur des Rechts: nach außen, gegenüber der nicht-europäischen Welt entsteht »eine rechtsfreie Zone ungehemmter Gewaltanwendung«, zwischen den konkurrierenden europäischen Staaten dagegen eine »rechts- und vertragsförmige des Tausches« (27). Erstere wird 1609 vom Holländer Hugo Grotius im Auftrag der Niederländisch-Ostindischen Handelskompagnie in seinem Werk »Mare liberum« auf den Begriff gebracht. Dabei geht es »um die Freiheit, die spanischen und portugiesischen Plünderer der Neuen Welt selbst zu plündern« (23). Schon Hobbes hatte die Neue Welt als das Niemandland, den staaten- und rechtslosen Naturzustand definiert, in dem der Mensch dem (Markt-)Menschen ein Wolf ist. Im Westfälischen Frieden von 1648 wurde zwar das europäische Recht auf die Kolonien ausgedehnt, galt dort aber nur für die Europäer. So bestand in den Kolonien die Gewaltform gegenüber den indigenen Völkern neben den Tausch- bzw. Rechtsformen unter den Europäern. John Locke hat darüber hinaus in der erwähnten Schrift der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft in England die Legitimation für die Enteignung und Vernichtung der nordamerikanischen Indianer und für die Kolonialisierung Indiens geliefert.

In der Mitte des 19. Jahrhunderts, als der arbeitsteilige Weltmarktkapitalismus unter der Hegemonialmacht England den merkantilen Handelskapitalismus unter niederländischer Hegemonie abgelöst hatte und zu seiner Reife gekommen war, bedurfte es weniger direkter Gewaltanwendung. England mußte nur den Freihandel (z. T. militärisch wie in Paraguay) durchsetzen und konnte dann dank seiner überlegenen Produktivität *indirekt* umso effektiver herrschen.

Genau an dieser Stelle entsteht der Begriff Imperialismus quer zu der klassischen Unterscheidung von Politik und Ökonomie. Er bezeichnet genau die Herrschaft des kapitalistischen Weltmarkts, wenn und insofern dieser die nationalen Staaten und ihre souveräne Politik unterläuft – freilich unter der politischen Garantie der Hegemonialmacht (21). So unterscheidet Diner zwei Formen des Imperialismus (42 ff.): tauschförmige Durchdringung in einer globalen civil society und gewaltförmige (territoriale) Expansion. Er bringt dies auf die Doppelformel »cuius oeconomia eius regio« versus »cuius regio eius oeconomia«, d. h. »wer die Ökonomie beherrscht, herrscht auch (indirekt) politisch«, gegenüber der zweiten Möglichkeit »wer politisch (direkt) herrscht, bestimmt auch die Ökonomie«.

Letztere Form prägt dann wieder die Periode nach der unangefochtenen Hegemonie Englands von der Mitte der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts bis 1914. Hier versuchen die konkurrierenden europäischen Kolonialmächte, durch politisch-militärische Territorialerweiterung im gegenseitigen Wirtschaftskrieg zu gewinnen. Diese Periode wird von der historischen Wissenschaft als Zeitalter des Imperialismus bezeichnet (Hobsbawm 1995). Damit wird jedoch verdeckt – was heute vor aller Augen steht –, daß die indirekte wirtschaftliche

und besonders finanzielle Herrschaft über den liberalisierten Weltmarkt ebenso Imperialismus ist, ja der Begriff aus diesem spezifischen Zusammenhang stammt, was Lenin in seiner berühmten Schrift »Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus« klar gesehen hat (V. I. Lenin 1916). Was er allerdings nicht beachtete, ist die Tatsache, daß die konstitutive Trennung von Politik und Ökonomie, von Staat und bürgerlicher Gesellschaft im Kapitalismus durchaus verschiedene politische Gestaltungsmöglichkeiten enthält, also die politische Dimension der Macht eigenständig zu reflektieren ist - ein Versäumnis, das sich später im realen Sozialismus bitter rächte.

Fassen wir zusammen: Wenn wir Toleranz als Respektieren der Anderen in ihrer auch materiellen Selbstbestimmtheit verstehen, so verhindert die westlich-moderne Wissenschaft und Technik gekoppelt mit der imperial-kapitalistischen politischen Ökonomie systemisch die materiellen Lebensbedingungen für innergesellschaftliche, inter-gesellschaftliche, inter-generationelle und ökologische Toleranz. Bis jetzt fehlt uns ein umfassendes und durchsetzbares alternatives Paradigma.

3. Ansätze für eine globale Toleranzkultur unter Einschluß sozio-ökonomischer, ökologischer und inter-generationeller Gerechtigkeit

Im Interesse der heute so nötigen interkulturellen Kommunikation und Toleranz erinnert Jan Assmann gegenüber dem jüdisch-christlichen »Monotheismus« an den ägyptischen und hellenistisch-römischen Polytheismus sowie an dessen Wiederentdeckung im Kosmotheismus der Aufklärungszeit (1998, 18 ff.; 75; 282 u. ö.). Unter modernen kapitalistischen Bedingungen erscheint freilich der Polytheismus in einer anderen Funktion.

»Die postmodernen Waren sind das Opium fürs Volk. Wir Konsumenten sind umfungen von einem Polytheismus der Marken und Trends; das sind die neuen Götter des Marktes« (Bolz 1997). Dies sagt nicht ein Kritiker des Kapitalismus, sondern einer der beiden Autoren des Marketing-Buches *Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes* (Bolz/Bosshart 1995). Sie stellen erfreut fest: »Dem Kapitalismus gelingt es, die Waren zu unseren Göttern zu erheben« (248). Das Mittel sind Rituale und »starke Bilder und einfache Symbole, die das Heilige vermitteln« (249). Die Produkte als Waren sind »gesellschaftliche Hieroglyphen«, sagen sie mit Karl Marx - freilich in umgekehrter Absicht (199). Dieses Kult-Marketing spricht die Menschen nicht auf das Haben, sondern das Sein an. Dies ist in einer Zeit übersättigter Märkte notwendig, um die Waren zu verkaufen. Dabei ist optimale interkulturelle Übersetzbarkeit erreicht: »Kultprodukte können wirklich global kommunizieren [...]. Jenseits weltweiter kultureller Unterschiede und Überzeugungen ist es ihnen gelungen, sich durchzusetzen [...] Mc Donald's [...] Marsriegel [...] Macintosh [...]« (250).

Bolz und Bosshart benutzen damit Marx' Fetischismus-Analyse für ihre Zwecke.¹⁰ Diese vollzieht sich in drei Argumentationsschritten: Die vom Menschen gemachten Waren erhalten durch den auf dem Markt realisierten Tauschwert Subjektcharakter, was sie zu Göttern macht. Denn ihre Beziehungen untereinander entziehen sich der bewußten und verantwortlichen Gestaltung durch den Menschen. Der Markt wird hier zu einem sakrosankten Bereich (A. Smith: gesteuert durch die deistische unsichtbare Hand). Hinter dem Fetischismus der Waren liegt zweitens der Fetischismus des Geldes. Er ergibt sich aus der Tatsache, daß sich über diese allgemeine Ware der Wert im Markt realisiert. Drittens ist das zinstragende Kapital die »fetischartigste« Form des Kapitalverhältnisses, weil in ihm die Illusion entsteht, Kapital bringe selbst unendlich Kapital hervor. Dabei werden die arbeitenden Menschen zum Verschwinden gebracht, die ohnehin nur so weit am Leben gehalten werden müssen, wie sie zur Kapitalakkumulation nötig sind. Nach Marx haben sich besonders Max Weber, Walter Benjamin und Erich Fromm mit dem Kapitalismus als Religion beschäftigt. E. Altwater benutzt für diesen Zusammenhang auch den Begriff »Moneytheismus« (Altwater/Mahnkopf 1996).¹¹ Die neoliberale Ideologie gibt dieser Religion einen totalitären Charakter. Unter dem Mantel der Freiheit und Toleranz verbirgt sich die mörderische Intoleranz eines Hayek, in die Tat umgesetzt durch die westlichen Geheimdienste und Diktatoren wie Pinochet. »Keine Freiheit für die Feinde der (Markt-) Freiheit.«¹²

Angesichts der totalitären Ausprägung dieser Religion im Neoliberalismus hat sich, ausgehend von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, eine massive Kritik an der Marktreligion des Kapitalfetischismus entwickelt.¹³ Der entscheidende theologische Punkt ist dabei, daß der im 1. Gebot gemeinte Gott ein Gott des Lebens *aller* Kreatur, weil des Schutzes des Lebens der Schwächsten ist, während das Kapital das Leben der vielen und der Natur seiner Akkumulation zum Opfer bringt. So wie die hebräische Bibel das im Königssystem verankerte Menschenopfer bekämpft (Moloch, der Opfer fordernde Gott/Mäläch, der König) und Jesus darüber hinaus das Opfersystem des Tempels angreift (das selbst von der armen Witwe noch den letzten, die Existenz sichernden Heller fordert), so ist das »fressende Kapital« (M. Luther) abzulehnen.¹⁴

So erweist sich das 1. Gebot als äußerst aktuell für die Ermöglichung einer globalen Toleranzkultur, insofern diese das selbstbestimmte Leben der zu respektierenden Anderen zur Voraussetzung hat. Es entspricht der Ideologiekri-

¹⁰ Vgl. die brillante Interpretation von Hinkelammert 1985, 16 ff.

¹¹ Vgl. zum Ganzen auch Segbers 1999.

¹² Vgl. Hinkelammert 1999, 122 ff., und ders. 1994, 256 f. zu Popper, sowie Duchrow/Eisenbürger/Hippler 21991.

¹³ Vgl. Assmann/Hinkelammert 1992; Segbers 1999.

¹⁴ Luther ist der erste, der den entstehenden Frühkapitalismus vom 1. Gebot her kritisiert: »Siehe, dieser hat auch einen Gott, der heißet Mammon, das ist Geld und Gut, darauf er all sein Herz setzt, welchs auch der allgermeinst Abgott ist auf Erden« (Großer Katechismus). Dazu Duchrow 1997, 208 f.

tik, die sich der Aufklärung verdankt. Über den europäischen Vernunftbegriff hinaus wird aber die Universalität neu bestimmt. Das hat Enrique Dussel in seiner biblisch fundierten Befreiungsethik gegenüber der europäischen Diskursethik herausgearbeitet. Diese setzt das Apriori einer idealen, fiktiven Kommunikationsgemeinschaft voraus. In jedem System gibt es aber »Andere«, Beherrschte, Ausgeschlossene. Darum lautet der kategorische Imperativ als Bedingung der Möglichkeit von Universalität: »Befreie den Armen!« (Dussel 1989, 64, 83) »Der kategorische Imperativ »Befreie die Armen!« kann als konkretes und zugleich absolutes Kriterium für jede beliebige Situation gelten, das die Moral einer jeden Gesellschaft relativiert. Die Not und die erfahrene Ungerechtigkeit der Opfer ist intrakulturell und interkulturell jener universale Ansatz, der ein Kriterium für ein soziales, gesellschaftliches und ökonomisches System abgeben kann« (Segbers. 1999, 79). Von daher verwundert es nicht, daß sich auch in der befreienden Praxis der Umsetzung von Alternativen zum Kapitalismus die universale Kommunikations- und Kooperationsfähigkeit solcher an die biblischen Traditionen anknüpfenden befreiungstheologischen Ansätze erweist.

Nimmt man die sozialgeschichtlich-biblische Frage als Ausgangspunkt, wie den Armen, Unterdrückten und Ausgeschlossenen (Lebens-)Recht gewährt werden kann, so ist die weiteste Definition einer alternativen Vision im Gegenzug zur globalen kapitalistischen Wirklichkeit eine »Gesellschaft, in der alle Platz haben« (Hinkelammert 1999, 170 ff.). Erst, wenn alle Platz haben, können sie auch als selbstbestimmte andere respektiert werden. Dies ist aber nicht möglich, nimmt man den kapitalistischen Weltmarkt als einzigen Ausgangspunkt.

Es gibt aber einen möglichen Perspektivenwechsel. Statt vom Weltmarkt, der allen Lokalitäten seine »moneytheistischen« Verwertungsgesetze diktiert, auf die einzelnen Orte und Regionen der Welt zu blicken, kann man umgekehrt die Perspektive »von unten« wählen. Das heißt, man kann den Ausgangspunkt der Frage nach einer globalen Toleranzkultur, die auf Gerechtigkeit aufbaut, im Lokalen, Regionalen suchen. Genau dies ist die Perspektive vieler, die nach Alternativen zur sozial und ökologisch nicht tragfähigen kapitalistischen Weltwirtschaft suchen.¹⁵ Das heißt nicht, daß für die darüber liegenden Ebenen nicht ebenfalls neue Lösungen gefunden werden müssen. Die Frage ist nur: müssen die Menschen in ihren Lebensgebieten dem idolatrisch-totalitären kapitalistischen Weltmarkt »strukturangepaßt« werden oder umgekehrt?

Der Perspektivenwechsel enthält gleichzeitig einen Wechsel in der Zielbestimmung des Wirtschaftens. Das letztlich bestimmende Ziel des Wirtschaftens im kapitalistischen Weltmarkt ist Geldvermögensvermehrung (die freilich dann politisch, psychologisch usw. weitere Teilziele wie Machterweiterung aller Art implizieren kann). Das entscheidende Ziel des Wirtschaftens von der lokal-regionalen Lebenswelt her gesehen ist dagegen die Befriedigung der Lebensbedürfnisse der Menschen in ihrer natürlichen Umwelt, zuallererst die Be-

¹⁵ Aus der reichhaltigen Literatur nenne ich Korten 1995; Douthwaite/Diefenbacher 1998; Diefenbacher u. a. 1997; Bennholdt-Thomsen/Mies 1997, Galtung 1998.

friedigung der Grundbedürfnisse wie Nahrung, Kleidung, Wohnung, Gesundheit, Erziehung, Selbstbestimmung. Anders ausgedrückt, das Wirtschaften ist gebrauchswertorientiert, nicht tauschwertorientiert.

Die wichtigsten alternativen Weichenstellungen in der alternativen lokal-regionalen Ökonomie sind ein anderer Umgang mit Geld, Banken, Energie und Grundversorgung. Geld verliert seinen Charakter als zinstragendes Kapital und wird in der Schaffung von lokalem »Geld« (Verrechnungseinheit) auf seine Tauschfunktion reduziert, am bekanntesten in der Form von LETS (Local Exchange and Trading Systems). Lokale Banken halten die Sparkraft der Bevölkerung in der eigenen Region durch Kreditgenossenschaften u. a. Die ökologisch vorrangigen Energien der Zukunft haben ohnehin den Vorteil, dezentral verfügbar zu sein (Sonne, Wind, Wasser, Biomasse). Die dezentrale Grundversorgung durch vorrangig lokale Produktion und Vermarktung setzt freilich die Abkehr von den Megastädten voraus. Immerhin zeigen viele Beispiele, daß diese Ansätze von Teilabkoppelungen aus dem Weltmarkt nicht nur nötig, sondern auch möglich sind. Das bekannteste klassische Beispiel ist das Dorfentwicklungsprogramm von Gandhi. Es hat sich zwar zu seiner Zeit nicht gegen das Industrialisierungsprogramm Nehrus durchgesetzt, ist aber bis heute in vielen alternativen Ansatzversuchen lebendig geblieben, und dies nicht nur in Indien.

Interessant ist die Bedeutung der lokal-regionalen Kultur in diesen Ansätzen. Als Beispiel nenne ich Aran Islands an der Westküste Irlands. Eine kleine Kommunität zusammen mit den Bewohnern der Insel versucht, nach der geschilderten Vision ihr Leben soweit wie möglich unabhängig vom Weltmarkt zu gestalten (»to marginalise money«). Sie knüpfen an die alte keltische Tradition an, die schon einmal in der Gestalt der iro-schottischen Mönche große Kulturleistungen in Nord- und Westeuropa hervorbrachte. Sie geben eine eigene Zeitschrift heraus (Aisling Aran) und kommunizieren international mit ähnlichen Gemeinschaftsversuchen.

Die Zapatisten in Chiapa/Mexico unter Sub-Commandante Marcos versuchen, aus solchen Anätzen eine internationale Bewegung zu machen. Sie knüpfen an die Bewegung der indigenen Völker an, die sich 1992 im Zuge der Erinnerung an die Widerstandsbewegungen gegen die Conquista und den europäischen Kolonialismus seit 500 Jahren entwickelt hat. Eine weitere Facette in diesem Spektrum ist die öko-feministische Bewegung, die mit der Inderin Vandana Shiva eine prominente Fürsprecherin hat.¹⁶ In vielen Fällen sind an diesen Versuchen ökumenische Basisbewegungen beteiligt. In den neunziger Jahren hat der Ökumenische Rat der Kirchen unter dem Titel »Theologie des Lebens« ein Programm entwickelt, das in allen Erdteilen Fallstudien zu diesen Versuchen örtlicher lebensfähiger Gemeinschaften durchgeführt und in internationalen Austausch gebracht hat. Aus diesen und vielen anderen Beispielen zeigt sich, daß sich hier eine neue Form von interkultureller Kommunikation »von unten« entwickelt - im Gegenzug zu dem vom westlich-imperialen Sy-

¹⁶ Vgl. Mies/Shiva 1995; Bennholdt-Thomsen/Mies 1997.

stem durchgesetzten und seinem homogenisierenden Kommunikationssystem propagierten kapitalistischen Weltmarkt.

Gekennzeichnet sind diese Bewegungen durch ein hohes Maß von Respekt gegenüber den jeweiligen kulturellen und religiösen Traditionen der Völker. Normalerweise nehmen wir vor allem die ethnischen Konflikte wahr, die durch die sozio-ökonomischen Zerstörungen des globalen Neoliberalismus verschärft, wenn nicht hervorgerufen werden. In den genannten, konstruktiven Bewegungen wird deutlich, daß der lokal-regionale Ansatz, wenn er im globalen Kontext und darum interkulturell gestaltet wird, große Potentiale für eine Toleranzkultur enthält, die soziale und ökologische Gerechtigkeit einschließt.

Interessant ist, daß die nationale Ebene eine geringere Rolle spielt. Dies war bekanntlich anders in der Reaktion auf die Katastrophe des klassisch liberalen Systems in der Weltwirtschaftskrise von 1929 und den zwei Weltkriegen. Hier reagierten die Völker auf die sozio-ökonomischen Zerstörungen des Liberalismus vor allem mit nationalem Protektionismus bis hin zum Faschismus. Auch heute sind solche Tendenzen vorhanden und könnten an Gewicht gewinnen, wenn es zu einem durchaus wahrscheinlichen globalen Zusammenbruch der spekulativ aufgeblähten Finanzmärkte kommt. Ja, es wäre sogar wünschenswert, daß nationale Regierungen ihre inzwischen beschränkten, aber immer noch vorhandenen Möglichkeiten besser nützen, um sich durch Regulierungen dem Diktat der Finanzmärkte entgegenzustellen. China ist von der Südostasienkrise nur deshalb halbwegs verschont geblieben, weil es nach wie vor auf Kapitalverkehrskontrollen besteht. Malaysia ist ihm nach der Katastrophe gefolgt. D. h. durch Schutz der eigenen Bevölkerung (Protektionismus) kann gerade populistischer Nationalismus eingedämmt werden (vgl. Lang/Hines 1993).

In Wechselwirkung mit der lokal-regionalen ist die globale Ebene die wichtigste Handlungsebene für eine Toleranzkultur unter Einschluß sozio-ökonomischer, ökologischer und inter-generationaler Gerechtigkeit. Die genannten lokal-regionalen Ansätze können aus sich allein heraus die Probleme der Menschheit nicht lösen. Sie bieten zwar denen, die daran teilnehmen, die besten Überlebenschancen bei Katastrophen des globalen Systems, aber sie können nur Zellen der Erneuerung in einer im übrigen dem Weltmarkt und seinen Zerstörungen ausgelieferten Weltbevölkerung bilden. Außerdem werden die alternativen Ansätze auf lokal-regionaler Ebene permanent durch die polit-ökonomischen Makrostrukturen erschwert, gefährdet oder gar unmöglich gemacht. Es ist also eine *Doppelstrategie* nötig, die die globale neben und in Wechselwirkung mit der lokalen Ebene ausdrücklich thematisiert.

Seit langem haben sich globale zivilgesellschaftliche Strukturen, Organisations- und Kommunikationsformen herausgebildet. Im Rahmen der Ökologiebewegung ist das bekannteste Netzwerk Greenpeace. Aber auch die Kräfte des NRO-Forums 1992 in Rio bei der Weltkonferenz zu Umwelt und Entwicklung haben seither in vielfältiger Form, besonders im Agenda 21-Prozeß, gewirkt. Die Friedensbewegung hatte einen internationalen Höhepunkt im Streit gegen die Aufrüstung Europas mit Mittelstreckenraketen von 1980-1983. Im Kampf

für sozio-ökonomische Gerechtigkeit und für Menschenrechte gibt es inzwischen unzählige Bewegungen, NRO-Netzwerke, Bündnisse und Kampagnen auf der internationalen Ebene. In vielen Bündnissen sind ökumenische Gruppen, Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen beteiligt oder sogar initiativ. Seit 1983 sind diese in einem sogenannten konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung engagiert. Darin zeigt sich, daß die ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert begonnen hat, die Ehe von Thron/Kapital und Altar aufzubrechen und die biblische Tradition wiederzuentdecken.

Neben vielen Beispielen, in denen die Bündnisse ihre Ziele nicht oder noch nicht erreichen konnten, gibt es durchaus erfolgreiche Kampagnen. Eines davon ist die Arbeit der Anti-Apartheid-Bewegung einschließlich des ökumenischen »Programms zur Bekämpfung des Rassismus«, die wesentlich zur Beendigung der Apartheidiktatur in Südafrika beigetragen hat. Spektakuläre Erfolge hatte die Kampagne gegen das Multilaterale Investitionsabkommen (MAI) 1998/99, das mit Hilfe der französischen Regierung zu Fall gebracht wurde. Es hatte alle Regierungen daran hindern sollen, dem Kapital bei seinen Investitionen irgendwelche kulturellen, sozialen oder ökologischen Auflagen zu machen. Als die neoliberalen Regierungen inklusive der EU versuchten, das gleiche Projekt nebst weiteren Liberalisierungen auf die Tagesordnung der Welthandelsorganisation (WTO) bei der Konferenz in Seattle Dezember 1999 zu setzen, war das Aufgebot der internationalen Gegenbewegung so stark, daß die Konferenz platzte. Zum ersten Mal geschah es, daß die Gegenbotschaft in den Massenmedien vor der Propaganda der herrschenden neoliberalen Kräfte und deutlicher als diese zum Ausdruck kam. Nicht einmal die gewalttätigen Begleiterscheinungen der friedlichen Proteste wurden - anders als sonst - von den Medien benutzt, um von der inhaltlichen Botschaft, der Ablehnung der weiteren kapitalistischen Liberalisierung der Weltwirtschaft, abzulenken.

Das führt zum Schluß zur Frage der Mittel. Die Niederschlagung nationaler Entkoppelungsversuche wie in Nicaragua und vielen anderen Fällen durch die imperiale USA und ihre westlichen Verbündeten läßt es angesichts der bestehenden Machtverhältnisse unwahrscheinlich erscheinen, daß revolutionäre Gewalt auf nationaler Ebene eine Alternative zum kapitalistischen Weltmarkt schaffen kann, der permanent die Bedingung für eine globale Toleranzkultur auf der Basis von Selbstbestimmtheit und gerechten Beziehungen zerstört. Abgesehen von der Frage, ob nicht gewaltsame Mittel immer nur zu einem Austausch der Eliten führen, ist also auch aus taktischen Gründen eine gewaltfreie oder zumindest gewaltarme Strategie geboten. Ihre Stärke gewinnt sie aus den beteiligten Menschen, aus peoples' power. Gandhis, Martin Luther Kings und Sub-Commandante Marcos' Beispiele stehen vor Augen, aber durchaus auch die Geschichte der Arbeiterbewegung. Das neue gegenüber dieser ist die Einsicht, daß unter den Bedingungen der weniger auf Arbeitskraft angewiesenen und globalisierten Macht des Kapitals die Arbeiterklasse allein die

sozial-ökologische Reregulierung des Kapitals nicht erreichen kann, sondern nur in Bündnissen gemeinsam mit allen Betroffenen.¹⁷

An diesen Bündnissen ist die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts beteiligt und hat insofern begonnen, aus biblischer Perspektive die Komplizenschaft der Kirche mit Macht und Geld aufzubrechen. Es ist vor aller Augen, daß sich diese von den Kirchen und Theolgien der Armen ausgehende Erneuerung in unseren alten Staats-, Volks- und Marktkirchen nicht durchgesetzt hat. Die Befreiung vom imperialen Geist und damit von der Intoleranz der nachkonstantinischen Epoche ist also unvollendet.

Bibliographie

- Albertz, Rainer: Religionsgeschichte Israels in der alttestamentlichen Zeit, Göttingen 1992.
- Altwater, Elmar u. Birgit Mahnkopf: Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgeschichte, Münster 1996.
- Assmann Hugo u. Franz Hinkelammert: Götze Markt, Düsseldorf 1992.
- Assmann, Jan: Moses der Ägypter, Wien/München 1998.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika u. Maria Mies: Eine Kuh für Hillary. Die Subsistenzperspektive, München 1997.
- Bolz, Norbert: Die magische Welt von Nike Town. Über die Wiederkehr der Rituale und der Marktreligion in: Geborgenheit im Chaos, Publik-Forum-extra, Oberursel 1997.
- u. David Bosshart: Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes, Düsseldorf 1995.
- Crüsemann, Frank Elia: Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, München 1983.
- : Die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit, Gütersloh 1997.
- Diefenbacher, Hans u. a.: Nachhaltige Wirtschaftsentwicklung im regionalen Bereich. Ein System von ökologischen, ökonomischen und sozialen Indikatoren, FEST Reihe A Nr. 42, Texte und Materialien, Heidelberg 1997.
- Diner, Dan: Weltordnungen. Über Geschichte und Wirkung von Recht und Macht, Frankfurt a. M. 1993.
- Douthwaite, Richard u. Hans Diefenbacher: Jenseits der Globalisierung. Handbuch für lokales Wirtschaften, Mainz 1998.
- Duchrow, Ulrich: Christenheit und Weltverantwortung, Stuttgart ²1983.
- : Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie, Gütersloh/Mainz ²1997.
- : Eigentum verpflichtet – zur Verschuldung anderer«. Kritische Anmerkungen zu dem Buch von Gunnar Heinsohn u. Otto Steiger: »Eigentum, Zins und Geld aus biblischer Perspektive. In: Kessler, Rainer u. Eva Loos (Hg.): Eigentum: Freiheit und Fluch. Ökonomische und biblische Einwürfe, Gütersloh 2000.

¹⁷ Vgl. das Europäische Kairos-Dokument 1998.

- , Gert Eisenbürger u. Jochen Hippler: Totaler Krieg gegen die Armen. Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs, München 1991.
- Dussel, Enrique: Ethik der Gemeinschaft, Düsseldorf 1989.
- Europäisches Kairos-Dokument für ein sozial gerechtes, lebensfreundliches und demokratisches Europa, Beilage zu Junge Kirche 6/7/98.
- Galtung, Johan: Die andere Globalisierung - Perspektiven für eine zivilisierte Weltgesellschaft im 21. Jahrhundert, Münster 1998.
- Heinsohn, Gunnar u. Otto Steiger: Eigentum, Zins und Geld. Ungelöste Rätsel der Wirtschaftswissenschaft, Hamburg 1996.
- Hinkelammert, Franz: Die ideologischen Waffen des Todes, Freiburg (Schweiz)/Münster 1985.
- : Kultur der Hoffnung. Für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung, Mainz/Luzern 1999.
- : Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie, Luzern/Mainz 1994.
- Hobsbawm, Eric J.: The Age of Empire 1875-1914, London 1987.
- : Das imperiale Zeitalter: 1875-1914, Frankfurt a. M. 1995.
- Kessler, Rainer: Staat und Gesellschaft im vorexilischen Juda vom 8. Jahrhundert bis zum Exil, Leiden 1992.
- Korten, David C.: When Corporations Rule the World, San Francisco 1995.
- Lang, Tim u. Colin Hines: The New Protectionism - Protecting the Future Against Free Trade, London 1993.
- Lenin, Wladimir I.: Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus. In Lenin, Wladimir I.: Ausgew. Werke Bd. I, Berlin 1916.
- Mies, Maria u. Vandana Shiva: Ökofeminismus. Beiträge zur Praxis und Theorie, Zürich 1995
- Peterson, Erik: Der Monotheismus, Leipzig 1935.
- Schindler, Alfred u. a. (Hg.): Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie, Gütersloh 1978.
- Segbers, Franz: Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern 1999.
- Veerkamp, Ton: Die Vernichtung des Baal. Auslegung der Königsbücher (1.17-2.11), Stuttgart 1983.
- : Autonomie und Egalität. Ökonomie, Politik, Ideologie in der Schrift, Berlin 1983.