

Transformative Spiritualität und gemeinschaftliches Handeln. Impuls für den ökumenischen Ratschlag in Mannheim¹

Beat Dietschy

Erster Teil: Ein Blick zurück in die Reformationszeit

Warum zurückschauen? In unserer durchrationalisierten und ökonomisierten Gesellschaft sind wir auf andere Inspirationsquellen angewiesen, um die Transformation unserer Welt in gerechtere und nachhaltige Bahnen lenken zu können. Nach alternativen Spiritualitäten wird häufig anderswo gesucht, in anderen kulturellen Kontexten als den derzeit dominierenden westlichen. Wieso aber nicht auch in der eigenen Geschichte graben? In ihr lassen sich unterirdische Ströme finden, die man mit Ernst Bloch als «subversiv-utopische» bezeichnen kann. Als solche sind sie allerdings dem Vergessen ausgesetzt, das die Geschichte der Sieger über die unterlegenen Traditionen verhängt. Man muss sie wiederentdecken und wiederbeleben.

Darum werden Sie im Folgenden nicht wieder das gleiche Lied von der *ecclesia semper reformanda* hören, das Sie schon kennen. Ich möchte im ersten Teil an eine weniger bekannte Linie darin erinnern, die als «Bauernkrieg» in die Geschichtsbücher eingegangen ist, zutreffender jedoch von der heutigen Forschung als Gemeindereformationsbewegung und Revolution des «Gemeinen Mannes» bezeichnet wird.

¹ Vortrag im Rahmen des Ökumenischen Ratschlags, der am 8.10.2017 zum Thema «Eine neue Reformation ist notwendig» auf Einladung des Ökumenischen Netzes in Deutschland (OeNiD) in Mannheim stattfand.

Dass ich mich damit auseinandergesetzt habe, hat nicht in erster Linie mit dem Reformationsgedenken zu tun. Ich habe mich damit im Rahmen eines Nord-Süd-Austausch- und Forschungsprojekts beschäftigt, das 2014 in San Cristóbal de las Casas (Mexiko) begonnen hat.² Es sucht den interkulturellen und interreligiösen Dialog mit den vergessenen Traditionen kritischer Spiritualität zu vertiefen und fragt danach, inwiefern diese uns «als Leitfaden für die Überprüfung des hegemonialen Wissens und seiner Folgen für die Praxis der Gerechtigkeit in der Welt heute dienen können».³ Ich erwähne das deshalb, weil ich überzeugt bin, dass die Bedrohungen für das Leben auf dem Planeten mit dem herrschenden monokulturellen Entwicklungs- und Zivilisationsmodell zu tun haben – und nicht zuletzt mit der Tatsache, dass im Zuge seiner Durchsetzung Spiritualitäten «aus den menschlichen Erkenntnisprozessen und dem Umgang mit der Wirklichkeit»⁴ vertrieben wurden. Wir müssen uns bewusst sein, dass wir mit unseren Praxen und Denktraditionen insbesondere an der Ausbildung einer Wissenschaft beteiligt waren und sind, die, wie Raúl Fornet-Betancourt es ausgedrückt hat, «das, was sie erkennt, überfällt, ausraubt, verwirrt, um es durch Verengung und Verarmung an das Mass einer als industrielle Maschine entworfenen Welt anzupassen».⁵

² Der erste Teil geht teilweise auf meinen Beitrag am zweiten Treffen dieses Projekts zurück, das 2017 als XVIII. Internationales Seminar des Dialogprogramms Nord-Süd in Sevilla stattfand (vgl. Raúl Fornet-Betancourt / Juan Antonio Senent de Frutos [Hg.], *Spiritualitäten und Religionen: Ihr Beitrag zur Gerechtigkeit und Erkenntnis in der globalen Gesellschaft. Spiritualities and Religions: Their Contribution to Justice and Knowledge in the global Society. Espiritualidades y religiones: Su aportación a la justicia y al conocimiento en la sociedad global*, Aachen 2017).

³ Raúl Fornet-Betancourt, Einführung, in: Ders. (Hg.), *Gerechtigkeit, Erkenntnis und Spiritualität. Dokumentation des XVII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*, Mainz 2014, 11–24 (13).

⁴ Ebd., 14.

⁵ Ebd.

Ich sprach von vergessenen Traditionssträngen der Reformation. Noch am wenigsten vergessen, aber doch verkannt ist eine Figur, an die im Rahmen der Reformationsveranstaltungen, soweit ich sehe, kaum erinnert wurde: Thomas Müntzer. Ernst Bloch hat 1921 ein Buch über ihn geschrieben: «Thomas Münzer als Theologe der Revolution».⁶ Es zeigt, aus welchen Quellen er schöpft, wenn er Religion und soziale Revolution oder Befreiung zusammenbringen will. Es handelt sich dabei nicht nur um den Reformator des bäuerlichen Aufstands, sondern um eine lange «unterirdische Geschichte», die von religiösen Protest- und Reformbewegungen des 12. Jahrhunderts, Albigensern und Waldensern, Brüdern vom vollen Geiste und vom gemeinsamen Leben über die Husiten und die Täufer der Reformationszeit bis Weitling, Franz Baader und Tolstoi reicht.⁷ An der Gestalt Müntzers aber wird am besten fassbar, was Spiritualität in dieser Tradition in politisch-diakonischer Hinsicht bedeuten kann.

Müntzer war, das zeigte der Marxist Bloch bereits treffend auf, eben nicht nur der Rebell und Wortführer der aufständischen Bauern, sondern ein Mystiker. Er war gerade auf Grund seiner mystischen Glaubenserfahrung der Reformator, der vielleicht am stärksten, jedenfalls radikaler als andere auf wahrhaftige Mündigkeit, Mitsprache und Gleichstellung der Laien in den Gemeinden drang, in denen er tätig war. Noch vor Luther erarbeitete er eine Gottesdienstreform und führte 1523 in Allstedt eine Deutsch-evangelische Messe ein. Forscher wie Hans-Jürgen Goertz haben in der Zwischenzeit bestätigt, dass es namentlich seine Geisttheologie war, die ihn schliesslich zum Rebellen auch in weltlicher Hinsicht werden liess. Müntzer hat sich vor allem stark von einer Frömmigkeit leiten lassen, wie sie in der deutschen Laien-Mystik ausgebildet wurde

⁶ Thomas Münzer als Theologe der Revolution (Gesamtausgabe Bd. 2, Frankfurt a.M. 1969) (fortan: TM).

⁷ Vgl. TM (Anm. 6), 228.

und in der das Lernen, «was Got sei in erfahrung»,⁸ gesucht wird. Zentral für dieses Glaubensverständnis ist eine «pneumatisch fortschreitende und zur Fülle des Heiligen Geistes drängende Gotteserfahrung des Menschen».⁹

Zur Bereitung dieser «*experientia fidei*» gehören zunächst das Zulassen der Angst, die «Entgröbung», d.h. das Abtun der Gier und Selbstsucht, dann die «Verwunderung» über Sünde und Gnade, die «lange Weile» mit dem Schrecken des Gesetzes und schliesslich das Eintauchen in tiefsten Unglauben, bis endlich das innere Wort im leergeräumten Seelenabgrund vernommen werden und die «Ankunft des Glaubens» erfolgen kann.¹⁰ Der Mensch muss sich also entleeren und von allen kreatürlichen Bindungen «entsetzen», um frei zu werden für die Geburt des Wortes in der Seele.¹¹

Wichtig waren für ihn wohl auch die auf Joachim von Fiore zurückgehenden Hoffnungen auf ein bevorstehendes Zeitalter der vollen Geisterfahrung. Obwohl Joachim sich durchaus im Rahmen der altkirchlichen und mittelalterlichen exegetischen Tradition der Kirche bewegt hat, eröffnete er mit seiner trinitarisch konzipierten Heilsgeschichte erstmals eine historische Zukunft, die Platz bot für Hoffnungen auf eine *irdische* Friedens- und Heilszeit. Angefangen von den Franziskanerspiritualen im 13. Jahrhundert haben sich zahlreiche Bewegungen davon inspirieren lassen und sich teilweise selber als endzeitliche *virii spirituales* verstanden.

⁸ Thomas Müntzer, Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe, Gütersloh 1968, 50, 13 (fortan: MSB); Hans-Jürgen Goertz, Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär, München 1989, 162.

⁹ Hans-Jürgen Goertz, Der Mystiker mit dem Hammer. Die theologische Begründung der Revolution bei Thomas Müntzer, in: Abraham Friesen / Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Thomas Müntzer, Darmstadt 1978, 403–444 (415).

¹⁰ Vgl. TM (Anm. 6), 183–189.

¹¹ Vgl. TM (Anm. 6), 201.

Auch bei Müntzer ist die Geisterfahrung nicht nur von der Laienmystik geprägt, sondern hat diese apokalyptischen Züge. Er ist überzeugt: Alle Christen werden in naher Zukunft unmittelbar von Gott belehrt werden. So hat er in seiner Fürstenpredigt in Allstedt davon gesprochen, «dass der Geist Gottes jetzt vielen auserwählten frommen Menschen offenbart, dass eine treffliche, unüberwindliche zukünftige Reformation von grossen Nöten ist».¹²

Ich finde es auch im Blick auf heute wichtig zu sehen, dass für Müntzer das äussere, gesellschaftliche Leben nicht in neue, gerechtere Ordnung gebracht werden kann ohne «Entgröbung» des Selbst und die Wasser «aus dem *Brunnen des inneren Lebens*».¹³ Das Umgekehrte gilt aber auch, nämlich, dass der inwendige Weg nicht ohne äusseres Freiwerden in Gang zu bringen ist. «Das dye creaturn müssen frey werden, sol sust das reyne wort Gottis auffgehn»,¹⁴ schreibt Müntzer in einem Brief. Und zu den Bergknappen des Mansfelder Grafen sagt er: «Man kann euch von Gott nichts sagen, dieweil sie über euch regieren».¹⁵ Der Grund für diese Obrigkeitskritik liegt für ihn darin, dass die weltliche Herrschaft und ihre Institutionen «Kreaturenfurcht» verlangen und damit die Gottesfurcht verhindern. Der Schlüssel der Kunst Gottes werde damit entwendet: «der schlussel aber der kunst Gottes ist der, das man dye leuthe damit regiere, das sye *Got* lernen alleyne forchten».¹⁶

Verhältnisse, die Menschen in Abhängigkeit von Kreaturen – Menschen oder geschaffenen Strukturen – halten, müssen verändert werden: Aus diesem Gedanken entwickelt sich bei Müntzer in der Folge ein Wi-

¹² MSB 255 (Anm. 8), 24–26.

¹³ TM (Anm. 6), 192.

¹⁴ Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe, Bd 2: Briefwechsel, Leipzig 2010 (fortan: ThMA), 479, 6f.

¹⁵ TM (Anm. 6), 69; MSB (Anm. 8), 394, 19.

¹⁶ MSB (Anm. 8), 394, 14f.

derstandsrecht gegen die Obrigkeit, ja eine erste Ahnung von Volkssouveränität.¹⁷ Denn dass die Obrigkeit von Gott eingesetzt ist, interpretiert er ganz anders als etwa Luther: Sollte sie den Lauf des Evangeliums aufhalten, so werde ihr das Schwert genommen und dem «ynbrunstigen volke» gegeben.¹⁸ Ein Widerstands- und Revolutionsrecht kündigt sich darin also an, das in mystischer Glaubenserfahrung wurzelt: «der innere Vorgang der Gottesgeburt ist revolutionär, krepelt das Innere um und um und zerstört die Macht der Sünde; der äussere Vorgang kann nicht weniger revolutionär sein».¹⁹ So bereitet ein religiöser Individualismus, der mit der mystischen Erfahrung zweifellos verbunden ist, sozialer Reformation und Umwälzung den Boden.

Bloch findet in all dem nichts weniger als die «Sprengung des Klassen- und Machtprinzips»²⁰ vorgedacht und sieht in Müntzers Apokalyptik «das metapolitische, ja metareligiöse Prinzip aller Revolution: den Anbruch der Freiheit der Kinder Gottes»²¹ formuliert. Doch gibt es für ihn noch einen weiteren Grund, Müntzer als «Theologen der Revolution» zu bezeichnen. Es ist dies das «Wachtraumbild» eines «endlich brü-

¹⁷ Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Thomas Müntzer. Revolutionär am Ende der Zeiten. Eine Biographie, München 2015, 122.

¹⁸ TM (Anm. 6), 34; MSB (Anm. 8), 396, 28–397, 3. Massgebend dafür ist das apokalyptische Danielbuch (Dan 7,27). Müntzer habe nicht eine «festgefügte Lehre von der Obrigkeit entworfen», betont Goertz, «sondern sich volle Freiheit bewahrt in direktem Anspruch je nach Lage der Dinge auf die Obrigkeit zuzugehen. So kann er seinem Landesherrn, Friedrich dem Weisen, noch als loyaler Untertan schreiben, während er gleichzeitig einer tyrannischen Lokalobrigkeit droht, sie mit allen erdenklichen Mitteln zu stürzen. Kriterium für die Einschätzung der Obrigkeit ist ihre Bereitschaft, dem Volk zu dienen, oder anders ausgedrückt, den erfahrenen Glauben nicht zu behindern» (Goertz, Mystiker [Anm. 9], 420).

¹⁹ Goertz, Mystiker (Anm. 9), 423.

²⁰ TM (Anm. 6), 110.

²¹ TM (Anm. 6), 210.

derlichen Reichs»,²² das im Eintreten für gemeinschaftliches Leben unter der Losung «omnia sunt communia»²³ greifbare Gestalt anzunehmen schien. Dieser Punkt hängt, auch wenn er in Müntzers Schriften und Äusserungen keine grosse Rolle zu spielen scheint, dennoch mit dem Vorigen zusammen. Denn indem er «der weltlichen Obrigkeit ihre Legitimationsgrundlage entzog, nämlich eben die Kreaturenfurcht, sprengte er das Herrschaftsrecht und ersetzte es durch das Recht der Gemeinde, in der jeder jedem dient».²⁴ Er stellte faktisch das auf Herrschaft (dominium) gründende Eigentumsrecht in Frage und stärkte damit gemeinschaftliches Handeln bis hin zur gemeinsamen Verwaltung von Gemeingütern in Stadt und Land.

Der Satz «Omnia sunt communia» erinnert zwar an die Gütergemeinschaft der Urgemeinde (Apg 2,44f) oder auch an das ständische Gemeineigentum in Platons Politeia. Doch wichtiger scheint mir zu seinem Verständnis, dass er das zentrale Motiv einer Bewegung zusammenfasst, die sich damals als die des «Gemeinen Mannes» verstand.²⁵ Darauf weisen der Wortlaut und vor allem der Kontext hin, in dem er überliefert wurde. Nach der Schlacht von Frankenhausen und seiner Gefangennahme bekannte Müntzer im Verhör: «Ist ihr Artikel gewesen und haben's auf die

Wege richten wollen, Omnia sunt communia, und sollten eynem jeden nach seyner notdurft ausgeteylt werden.»²⁶

Müntzer hat wohl kein Konzept für eine Neuordnung der Eigentumsverhältnisse ausgearbeitet und sicherlich nicht ein solches unter der Folter erklärt. Er verweist vielmehr auf Prinzipien von Solidarität und Gemeinsinn, die für die Bewegung der aufständischen Bauern und Bürger entscheidend waren und für ihn selber auch eine hohe spirituelle Bedeutung hatten. Er bringt damit sein Vermächtnis zum Ausdruck, wie er das auch in einem Brief an die Mühlhäuser mit der Mahnung verbindet «dass die Interessen der Gemeinschaft über denjenigen des Individuums stehen müssen».²⁷

Der Satz, dass alles allen gemeinsam sei, zeigt an, dass Müntzer den Bogen von seiner eigenen Geisttheologie zur «Revolution des Gemeinen Mannes» zu schlagen gesucht hat – indirekt aber auch zum «Gemeinen Nutzen»,²⁸ dem Zentralbegriff staatspolitischer Diskurse im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit. Diese drei Positionen (Müntzer, Volksbewegung und Staatspolitik) sind freilich nicht identisch.

Müntzer selber geht es nicht vorrangig um *Gemeineigentum*, sondern in erster Linie um Befreiung von Kreaturenfurcht und «anleben disser Welt»,²⁹ das heisst, um ein Freiwerden von Eigennutz und Eigentum. Nicht ein anderes Eigentum strebt er an, sondern kein Eigentum. Das

²² TM (Anm. 6), 55f.

²³ TM (Anm. 6), 35.

²⁴ Goertz, Müntzer (Anm. 8), 171.

²⁵ Heute wird «die Revolution des Gemeinen Mannes» fast nur noch «deutscher Bauernkrieg» genannt. Der Historiker Peter Blickle machte jedoch darauf aufmerksam, dass dies als eine «historiographische Hervorbringung» des 19. und 20. Jahrhunderts zu werten ist. In den Archiven jener Zeit ist von «Bauernkrieg» nicht die Rede. Blickle unterstreicht auch, dass die Bewegung des gemeinen Mannes nicht nur eine deutsche war und keineswegs nur Bauern umfasst hat. Das Wort selber umfasste beide Geschlechter (vgl. Peter Blickle, *Der Bauernkrieg: die Revolution des Gemeinen Mannes*, München 1998, 41–43).

²⁶ MSB (Anm. 8), 548, 13; TM (Anm. 6), 35.

²⁷ Ulrich Bubenheimer, Thomas Müntzer, zitiert nach Günter Vogler, *Gemeinnutz und Eigennutz bei Thomas Müntzer*, in: Siegfried Bräuer / Helmar Junghans (Hg.), *Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre*, Berlin 1989, 174–194 (190).

²⁸ Negativer Gegenpol des «Gemeinnutzens» ist der «Eigennutzen», bis dieser im Laufe der Neuzeit eine radikale Umwertung erfuhr, die sich in Leonhard Fronsbergers Schrift *Von dem Lob des Eigennutzens* von 1564 bereits ankündigt (vgl. dazu Vogler, *Gemeinnutz* [Anm. 27], 181).

²⁹ ThMA (Anm. 14), 307, 5.

zeigt seine Replik auf Luthers Schrift *Über Kaufhandlung und Wucher*, wo er auf den eigentlichen Skandal hinweist. Als Hauptursache von Wucher, Dieberei und Räuberei bezeichnet er in seiner *Hochverursachten Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg* die Herren und Fürsten: Sie «nemen alle Creaturen zum aygenthumb. Die visch im wasser, die vögel im lufft, das gewechss auff erden muss alles ir sein [...] den armen ackersman, handwerckman und alles, das da lebet, schinden und schaben» sie.³⁰ Ihrer Freiheit und Würde beraubt wird in dieser schöpfungstheologischen Sichtweise³¹ im Grunde «alle Kreatur», einschliesslich aller Menschen, die nicht über Grundeigentum verfügen.

Für die Bewegungen der Bauern und Städter hingegen stehen nicht Mystik und Schöpfungsglaube im Vordergrund, sondern der Kampf um Nutzungsrechte an natürlichen Ressourcen, die Mitsprache im Gemeinwesen oder der Widerstand gegen die Abgabenlast. Die Revolution von 1525 allerdings geht nach Blickle über Revolten gegen einzelne Grundherren oder Steuern weit hinaus. Dass im Jahr zuvor in Magdeburg die Forderung aufkommt, «die erzbischöfliche Herrschaft abzustreifen und ihre selbstherrn sein und keiner Obrigkeit mehr gehorchen zu wollen»³² ist kein Einzelfall. Überall wird die Legitimität von Herrschaft in Frage gestellt, exemplarisch in der anonymen Flugschrift *An die versammlung gemayner Pawerschafft so in Hochteütscher Nation und vil anderer ort mit empörung und auffruhr entstanden*, welche die Tyrannei darin erblickt, dass man eine

³⁰ MSB (Anm. 8), 329, 27–29.

³¹ Prieto Valladares weist mit Recht darauf hin, dass die Schöpfungsordnung als das «erste Evangelium Gottes» eine wichtige Grundlage für Müntzers mystische Theologie ist (vgl. Jaime Adrián Prieto Valladares, *Das Evangelium aller Kreatur*. Thomas Müntzers und Hans Huts Botschaft für die heutige Welt, in: Ulrich Duchrow / Craig Nessian [Hg.], *Befreiung von Gewalt zum Leben in Frieden*, Berlin 2015, 143–201).

³² Peter Blickle, *Die Revolution von 1525*, München 2004, 185.

Belastung auf die andere türme, damit sich die Herren mästen, «die da völler seind dann die kotzende Hundt».³³

Der «Gemeine Mann» bezeichne etwas Allgemeines, folgert Blickle, vergleichbar mit der «gemeinen Christenheit» oder dem «gemeinen Nutzen». Ja, der Historiker wählt Formulierungen, die an Blochs «Sprengung des Klassen- und Machtprinzips»³⁴ denken lassen: «Die Bewegung richtet sich nicht gegen eine bestimmte Herrschaft, gegen eine bestimmte Obrigkeit, gegen einen bestimmten Staat, sie richtet sich vielmehr gegen jede Herrschaft, gegen jede Obrigkeit, gegen jeden Staat. Als solche ist sie einmalig.»³⁵ Sie ist allerdings nicht aus dem Nichts entstanden. Gespeist wird die Empörung des Gemeinen Mannes von dem seit mindestens drei Jahrhunderten andauernden Prozess zur Gemeindebildung, den Blickle als «Kommunalismus» bezeichnet hat. Dabei ging es um eine zunehmende Selbstorganisation von Stadt- und Landgemeinden,³⁶ und zwar sowohl in geistlicher wie weltlicher Hinsicht. Gemeinden erstritten sich teilweise das Recht auf Wahl des Pfarrers oder die Hoheit über die Verwaltung von gemeinen Gütern wie Wald, Wiesen und Wasser. In der Auseinandersetzung zwischen Feudalismus und Kommunalismus dient «Gemeinnutz» schliesslich zur Legitimation von gemeindlichen Satzungen und wird der Gegenbegriff zum «Herrennutz»: «Städter und Dörfler entziehen der alten herrschaftslegitimierenden Eidformel *des Herren Nut-*

³³ Blickle, *Bauernkrieg* (Anm. 25), 98f.

³⁴ TM (Anm. 6), 110.

³⁵ Blickle, *Bauernkrieg* (Anm. 25), 45.

³⁶ «Das Satzungsrecht der Gemeinde», betont Blickle, «ausgeübt durch die Gemeindeversammlung oder ihre Organe, ist nicht herrschaftlich oder obrigkeitlich delegiert. Es ist ein Produkt wilder Assoziation und steht mit den mittelalterlichen Formen der Herrschaftsorganisation, die das Gebot als natürlich und angeboren dem Adel vindi-zierten, in keiner Beziehung» (Peter Blickle, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, Bd. 1: *Oberdeutschland*, München 2000, 175f.).

zen zu mehren und seinen Schaden zu wenden ihr Proprium, indem sie den Herrn durch *Gemeinde* oder *gemein* ersetzen.»³⁷

Doch wäre es zu einfach, bei Müntzer nur theologische Argumentationsmuster, beim Kommunalismus dagegen nur politische wie den «Gemeinnutz» festzustellen. Denn auf der einen Seite lieferte genau die Übersetzung der reformatorischen Theologie in eine politische Theologie, die Müntzer oder auch Zwingli leisteten, das verbindende Element für das Zusammengehen von Bauern und Städtern in der Erhebung des Gemeinen Mannes.³⁸

Auf der anderen Seite hatten diese Letzteren längst vor den Reformatoren Ansätze einer eigenen populären Theologie entwickelt. [ev. Folie 6] Ihre Schlüsselbegriffe waren «*das reine Evangelium*» (ohne menschlichen, d.h. herrschaftlichen Zusatz), womit eine Autorität der Gemeinde für Lehrentscheidungen oder Pfarrerwahl begründet wurde, die «*christliche brüderliche Liebe*», die zur Auflösung ständischer Privilegien und egalitären Gemeinschaften anleitet, der «*gemeine Nutzen*» als Kriterium und Massstab für die politische und wirtschaftliche Umsetzung des Evangeliums und schliesslich das «*göttliche Recht*», das sozialen Forderungen und Ansprüchen Legitimität verleiht.³⁹ Die oftmals mit biblischen Bezügen wie dem mosaischen Recht ausgestattete *lex divina* wurde besonders wichtig als eine Instanz, auf die sich Bauern oder Stadtbürger berufen konnten, wenn das herkömmliche Recht durch neue Satzungen der Feudalherren ausgehebelt und ersetzt wurde.

³⁷ Peter Blickle, *Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf den Verfassungswandel im Spätmittelalter*, München 1996, 11.

³⁸ Vgl. Blickle, *Revolution* (Anm. 32), 182.

³⁹ Vgl. Peter Blickle, *Die Reformation vor dem Hintergrund von Kommunalisierung und Christianisierung. Eine Skizze*, in: Ders. / Johannes Kunisch (Hg.), *Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400–1600*, in: *Zeitschrift für historische Forschung*, Beiheft 9, Berlin 1989, 9–28 (11.18); ders., *Revolution* (Anm. 32), 197.223.

Dass der Theologe Müntzer, der die Laien von der Bevormundung durch den Klerus befreien wollte, sich mit der Bewegung des «armen Ackermanns» und «Handwerksmanns» solidarisierte und zu einem ihrer Anführer wurde, ist vor diesem Hintergrund nicht erstaunlich. Leicht konnte seine Herrschaftskritik und sein Antiklerikalismus mit einer kommunalen Bewegung verschmelzen, die mit dem Evangelium und göttlichem Recht ein anderes, auf freier Selbstbestimmung gebautes Regiment durchsetzen wollte, eines, in dem die Bürgerschaft wie in Frankfurt sich selbst «keiser, bapst, bischof, rat, burgermeister»⁴⁰ sein will.

«Nicht der Herr, sondern der Bruder war das politische Leitbild des «gemeinen Mannes»⁴¹: Dies ist auch für Bloch der Angelpunkt seines Müntzerbuchs, das letztlich einer «Wir-Erscheinung» ohne Herren auf der Spur ist – und damit auch auf der Spur eines recht stark religiös bestimmten Sozialismus. Die unterdessen viel besser erforschte Bewegung des «Kommunalismus» hatte er 1921 auf Grund der damaligen Quellen- und Diskussionslage zwar noch nicht wirklich im Blick. Dennoch kommt er den Intentionen dieser Gemeindereformation von unten erstaunlich nahe. So erwähnt er beispielsweise die genossenschaftlichen und korporativen Sozialformen in Stadt und Land und unterstreicht ihr «Solidaritätsprinzip», das durch «Restbestände des urtümlichen Allmende- und Kommunismuswesens»⁴² unterstützt werde.

Die Gemeindebewegung wurde im Bauernkrieg zerschlagen, der deutsche Untertan für lange Zeit wiederhergestellt und auch die Hoffnungen auf eine «treffliche, unüberwindliche zukünftige Reformation» und auf endzeitliche Ausgiessung des Geistes wurden enttäuscht oder domesti-

⁴⁰ Otthein Rammstedt, *Stadtunruhen 1525*, in: Hans-Ulrich Wehler (Hg.), *Der deutsche Bauernkrieg 1524-1526*, Göttingen 1975, 239–276 (256).

⁴¹ Goertz, *Müntzer* (Anm. 8), 37.

⁴² TM (Anm. 6), 156f.

ziert. Es «überwucherte doch schliesslich der befreite Wille zum irdischen Verdienst die helleren Züge» und «die kommunistisch-spirituelle Liebesethik». ⁴³ Die Abschaffung der Leibeigenschaft wurde vertagt oder durch modernere Abhängigkeiten ersetzt. Freiheitsforderungen mussten im Prinzip bis zum Erkämpfen der Menschenrechte warten, darunter auch die Kulturfreiheit. In der Schweiz überlebten immerhin einige Züge dieses Kommunalismus oder der Gemeindereformation im basisnahen reformierten Gemeindeverständnis.

Zweiter Teil: Kirchen und gerechtes Tun heute

Im Ökumenischen Ratschlag von Gerechtigkeit zu reden, heisst Eulen nach Athen tragen. Ich werde mich in diesem Teil daher sehr kurz halten. Kirchen und kirchennahe Gruppen in Deutschland und der Schweiz haben sich in jüngster Zeit vermehrt im Migrations- und Asylbereich engagiert. Das Spektrum der Aktivitäten auf Gemeindeebene reicht von der Aufnahme und Begleitung von Flüchtlingen bis hin zum symbolischen Kirchenasyl. Das ist Nächstenliebe, deren Prüfstein nach dem Samariterexempel Jesu die Fremdenliebe ist. Etwas weniger engagiert zeigen sich v.a. Kirchenleitungen, wo es grundsätzlicher wird, beim Thema der Asyl- und der Migrationspolitik. Dafür machen sich jedoch Basisgruppen und Netzwerke stark, wie jenes, das mit der Migrationscharta aus biblisch-theologischer Perspektive Grundsätze für eine zukunftsgerichtete und menschenrechtsbasierte Migrationspolitik entworfen hat.

«Selig sind, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit», heisst es in der Bergpredigt. Damit kommt eine über den unmittelbaren Dienst am Nächsten hinausgehende prophetische Dimension ins Spiel, welche

⁴³ TM (Anm. 6), 122f.

das Terrain gesellschaftspolitischer Diakonie betrifft. Denn Gerechtigkeit ist «strukturell gedachte Liebe» (Fulbert Steffensky und Dorothee Sölle). Auf diesem Gebiet tun sich die Kirchen (und nicht nur sie) etwas schwerer. Es geht dabei z.B. um die Ursachen der Migrationsströme, und dabei nicht nur die offensichtlichen wie Krieg, Umwelt- oder Klimaveränderungen. Grundsätzlich betrachtet haben wir es hier letztlich mit weltweiten systemischen Ungleichheiten zu tun, welche zu fatalen Auswirkungen auf menschliches Leben wie auf die Biosphäre insgesamt führen. Dies zeigt sich besonders drastisch im Bereich der Ernährungssicherung und der dafür unverzichtbaren bäuerlichen Landwirtschaft. ⁴⁴

«Ein Drittel der Weltbevölkerung lebt nach wie vor von Landwirtschaft. Weil sich Kleinbauern auf dem Weltmarkt nicht gegen die industrielle Agrarproduktion behaupten können, verlieren Hunderte Millionen Menschen ihre Lebensgrundlage. Eine Milliarde Menschen leben heute als «Überflüssige» in Slums. Weil die Produktionskapazitäten der Industriestaaten gross genug sind, um den gesamten Weltmarkt abzudecken, ist eine eigene industrielle Entwicklung des Südens kaum möglich. Was bleibt, ist der Ausverkauf von Rohstoffen – was nicht nur zur *Ausplünderung der Natur*, sondern auch der *Staatsapparate* führt.» ⁴⁵ Das bedeutet in der Folge eine Schwächung der institutionellen Möglichkeiten der ärmeren Länder, sich selber zu helfen.

⁴⁴ Vgl. dazu u.a. Angelika Hilbeck / Bernadette Oehen (Hg.), *Feeding the people. Agroecology for nourishing the world and transforming the agri-food system*, Brüssel 2012, URL: www.ifoam-eu.org/sites/default/files/ifoameu_policy_ffe_feedingthepeople.pdf, abgerufen am 7.4.2018.

⁴⁵ Raul Zelik, *Postkapitalistische Perspektiven*, 2017, URL: http://www.deutschlandfunk.de/oekonomisches-weltsystem-postkapitalistische-perspektiven.1184.de.html?dram:article_id=377145, abgerufen am 7.4.2018.

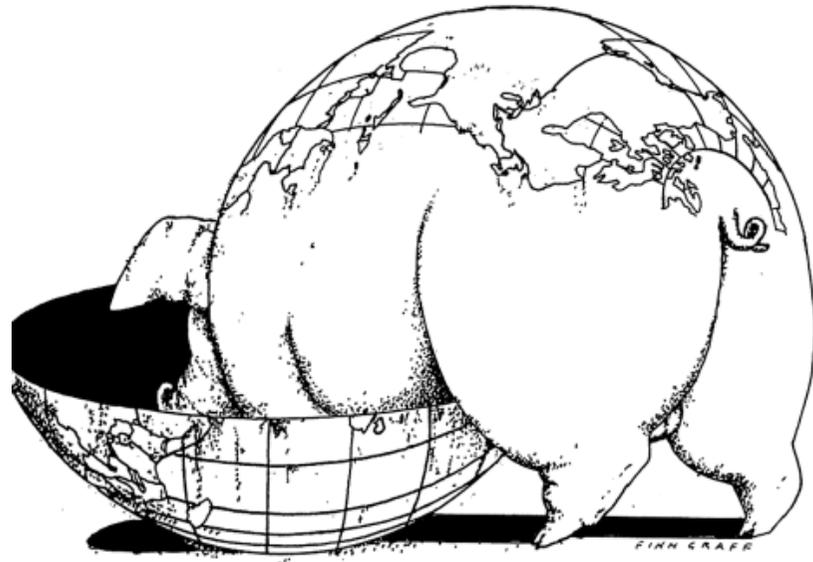


Abb. 1: MDG cartoon Competition, Finn Graff, Norway

Dass es zu fragilen und gescheiterten Staaten kommt, hat nicht nur mit den nördlichen Ländern zu tun, wie es in der Karikatur eines Zeichners aus dem Süden erscheint (Abb. 1). Dennoch trifft es natürlich zu, dass sich einige den Löwenanteil der Erdressourcen holen. Es gibt eine transnationale Verbraucherklasse: Nach dem Wuppertal-Institut macht sie einen Viertel der Weltbevölkerung aus: 50 % davon leben in den klassischen Industrieländern, 20 % in China und Indien. Im Grunde aber geht es um das Funktionieren des ganzen Weltsystems. Abb. 2 trifft das insofern besser:



Abb. 2: MDG cartoon Competition, Thomas A. Boldt, Alberta / Canada

Was ist der Grund für die Havarie? Letztlich ist es sein Erfolg. Raul Zelik sagt dazu: «Man könnte die Lage also so beschreiben, dass unser ökonomisches Weltsystem dabei ist, sich zu Tode zu siegen». Denn «es hat die gesamte Weltbevölkerung aus ihren traditionellen Bindungen herausgebrochen, ist jetzt aber nicht in der Lage, diesen Menschen einen neuen Platz zu bieten. Es hat einen nie da gewesenen technologischen

Sprung möglich gemacht, verschärft damit aber nur die materielle Not derjenigen, die überflüssig gemacht wurden.»⁴⁶

Ulrich Brand von der Universität Wien hat den verheerenden Erfolg dieses Systems veranschaulicht, indem er zeigt, wie nicht nur die Kurven für die Weltbevölkerungsentwicklung, sondern vor allem jene für den Primaärenergie- und Mineräldüngerverbrauch, die Autoproduktion oder den Wasserverbrauch ab Mitte des letzten Jahrhunderts steil nach oben zeigen. Das bedeutet: Wir verbrauchen unsere Welt und uns selber. Diese Erkenntnis ist nicht neu. Bereits Karl Marx kam zum Schluss, der Kapitalismus bringe eine enorme Entwicklung des Produktionsprozesses, indem er «zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: Die Erde und den Arbeiter».⁴⁷ Ebenso hat der Wirtschaftshistoriker Karl Polany in seinem 1944 erstmals erschienenen Werk *The Great Transformation* aufgezeigt, wie der aus der Gesellschaft «entbettete» Markt zu kultureller, sozialer und ökologischer Zerstörung der Grundlagen von Gesellschaft und Natur führe.

Für die Agenda 2030 der UNO und für Politik insgesamt macht diese widersprüchliche Situation das Erreichen einer Nachhaltigkeit von Entwicklung schwierig. Dazu bräuchte es zweifellos eine Überwindung dessen, was Brand und Wissen die «imperiale Lebensweise» genannt haben.⁴⁸ Das impliziert, wie auch die Agenda 2030 sagt, eine Transformation der dominierenden Produktions- und Konsumweisen. Ob diese ohne Veränderung der systemischen Grundmechanismen und der damit verbundenen unsolidarischen Lebensweise zu realisieren ist, ist fraglich. Darüber jedoch schweigt sich die Agenda aus.

⁴⁶ Zelik, Perspektiven (Anm. 45).

⁴⁷ Karl Marx, Das Kapital. Erster Band, MEW 23, Berlin 1972, 529f.

⁴⁸ Ulrich Brand / Markus Wissen, Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus, München 2017.

Ich meine, dass die Kirchen und ihre entwicklungspolitischen Werke und ebenso auch andere Glaubensgemeinschaften dank weltweiter Vernetzung und der Radikalität ihrer spirituellen Quellen genau auf diesem Gebiet eine grosse Kompetenz mitbringen, mit der sie transformatives Handeln und eine solidarische Lebensweise möglich machen können. «Gib uns unser Brot heute» erbeten wir, nicht «gib mir mein Brot zuerst», und wir bekennen «Dein Wille geschehe ... auf Erden». Ebenso ist in anderen Religionsgemeinschaften zentral, dass alle Menschen in der Lebensgemeinschaft der Erde leben. Allerdings müsste dieser Gedanke nicht nur karitativ im Blick auf die Opfer, sondern prophetisch im Sinne grundlegender politischer und sozioökonomischer Parteinahmen ernstgenommen werden.

Zu bedenken ist dabei auch, wie wir diese Funktion in den verschiedenen Formen und Orten des Kircheseins am besten wahrnehmen können. Auf Gemeindeebene wäre, so scheint es mir, mehr möglich an transformativen Initiativen, vor allem, wenn sich Kirchengemeinden nicht scheuen, mit andern Communities zusammenzuwirken. Damit meine ich nicht bloss die politischen Gemeinden, sondern das ganze Spektrum von Gemeinschaftspraxen, dem wir im ersten Teil am Beispiel der Bewegung des «Gemeinen Mannes» bereits begegnet sind.

Dritter Teil: Wiederentdeckte Gemeinheiten I

In jüngster Zeit werden Phänomene mit ähnlichen «Mustern gemeinsamen Handelns»⁴⁹ wiederentdeckt oder neu erfunden. Sie werden oft mit dem englischen Wort «commons» benannt, das sich ursprünglich auf gemeinsam bewirtschaftete Wälder, Weiden oder Fischereigeiete bezog.

⁴⁹ Silke Helfrich / David Bollier, Ouverture, in: Dies. (Hg.), Die Welt der Commons. Muster gemeinsamen Handelns, Bielefeld 2015, 13–23.

Doch geht es heute nicht mehr nur um den Schutz und die gemeinschaftliche Nutzung von Naturräumen, sondern darüber hinaus um Räume der Konvivialität, der «Comunalidad» oder «Commonalität».⁵⁰ Auf deutsch gibt es interessanterweise kein treffendes und auch verständliches Wort dafür mehr. Ivan Illich hat deshalb vorgeschlagen, das Wort «Gemeinheit» wiederzuverwenden, um «die Wiedergewinnung von Nutzungsrechten» an sämtlichen «verschmutzten, zersiedelten, zerwalten Relikten von Gemeinheiten»⁵¹ auszudrücken. Doch hat es heute die ursprünglich positive Bedeutung von «gemeinsam, gemeinschaftlich, allgemein» verloren, die es noch zu Zeiten des spätmittelalterlichen Kommunalismus hatte. Die Geschichte der Sieger hat es in sein Gegenteil verkehrt und entwertet.

Dasselbe geschah mit dem Gemeinwohl oder dem «Gemeinen Nutzen». Das war der zentrale Begriff des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Staatsdenkens. Er war es noch in der Reformationszeit: 1524 konnte Hans Sachs einen «Dialog über den Geiz» veröffentlichen, in dem er vor allem den Eigennutzen anprangerte.⁵² Genauso taten es die aufrührerischen Bauern und Bürger damals: Im Schreiben des Schwarzwälder Haufens an die Stadt Freiburg heisst es: «An die Stelle des «Schindens» der Herren muss der gemeine Nutz und die brüderliche Liebe treten, wie sie Evangelium und Göttliches Recht fordern».⁵³ 40 Jahre später,

⁵⁰ Gustavo Esteva versteht darunter eine Reihe von «Praktiken, die aus der kreativen Anpassung widerständischer Traditionen gegen alten und neuen Kolonialismus entstanden sind, wie auch einen mentalen Raum oder Horizont, der verstehen lässt, wie man die Welt als ein Wir sieht und erfährt» (Gustavo Esteva, Hoffnung von unten. Das besondere Prinzip des Zusammenlebens in Oaxaca, in: Silke Helfrich [Hg.], Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat, Bielefeld 2014, 236–243 [237]).

⁵¹ Ivan Illich, Vom Recht auf Gemeinheit, Reinbek bei Hamburg 1982, 7.

⁵² Vogler, Gemeinnutz (Anm. 27), 182.

⁵³ Blickle, Revolution (Anm. 32), 199.

1564, erschien eine Schrift von Leonhard Fronsberger, einem Militärschriftsteller übrigens, die nun erstmals das Gegenteil anpries: *Von dem Lob des Eigennutzens*.⁵⁴ Dieses Lob sollte sich durchsetzen.

Erst recht wurde nach den Erfahrungen mit dem Realsozialismus alles, was sich auf gemeinsamen Nutzen von Gütern bezog, gleichgesetzt mit Verstaatlichung. Beides – Gemeinbesitz und öffentlicher, d.h. staatlicher Besitz – kann nach liberaler Auffassung nicht funktionieren, weil Güter, die allen gehören, nicht gepflegt werden. Der Einzelne schaut ja nur auf seinen Vorteil, auf den Eigennutzen. Doch dieses wirtschaftswissenschaftlich untermauerte Vorurteil ist in den letzten Jahren durch die Forschungen der US-Ökonomin Elinor Ostrom und vieler anderer zu Gemeingütern widerlegt worden. Ostrom erhielt 2009 dafür als erste Frau den Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften. Sie zeigte auf, dass traditionelle Allmendegüter wie Weide- oder Forstland, küstennahe Fischbestände, Bewässerungssysteme, Wege und Gebäude über lange Zeiträume von Gemeinschaften kollektiv genutzt und gepflegt werden. Und zwar in vielen Fällen besser und nachhaltiger als von Privateigentümern oder in Betrieben unter staatlicher Obhut.

Das Betriebsgeheimnis von Commons ist, dass es sich um selbstorganisierte Systeme handelt, die von den betreffenden Gruppen oder Gemeinschaften selber entwickelt und gesteuert werden. «Wenn Menschen gemeinsam Regeln entwickelt haben, ihren Sinn begreifen [...], dann sind sie normalerweise auch bereit, sich an Abmachungen zu halten und gemeinsame Interessen über individuelle zu stellen.»⁵⁵ Das gilt nicht nur für natürliche Gemeingüter, sondern erst recht für immaterielle, geistige, zum Beispiel Wikipedia oder das Betriebssystem Linux. Es gibt eine grosse Vielfalt solcher Formen gemeinsamen Produzierens und Zusammenwirkens, vom Kartoffelpark in Peru bis zur freien Software-

⁵⁴ Vogler, Gemeinnutz (Anm. 27), 181.

⁵⁵ Zelik, Perspektiven (Anm. 45).

entwicklung. Man entdeckt sie, sobald man die verkürzte Sichtweise aufgibt, es gebe nur entweder privates Eigentum oder staatliches.

Allgemeingültige Definitionen helfen hier nicht weiter, da die Strukturmerkmale gemeinsinnigen Handelns eng verknüpft sind mit der Geschichte derjenigen, die sie schaffen oder erhalten. Dennoch können in aller Kürze einige Grundmerkmale genannt werden, die in der Erforschung und Weiterentwicklung der äusserst vielfältigen «Commons»-Welt als wichtig anerkannt werden.

- Gemeingüter oder Commons sind keine Dinge, die unabhängig von einer sozialen Praxis des «commoning» existieren. Sie sind «Räume der Gemeinschaftlichkeit und Kooperation, die wir uns schaffen»⁵⁶ und können sich auf materielle wie nicht-materielle Ressourcen beziehen.
- Im Zentrum der Gemeingüterfrage steht ein selbstbestimmtes und kollaboratives Tätigsein, in dem «die Akteure einsehen, dass sie selbst im Prozess verändert werden»,⁵⁷ und das von einem «ebenbürtigen Miteinander im gemeinsamen Tun»⁵⁸ bestimmt ist.
- Zum Schutz und Erhalt des Commons legen gemeinsam erarbeitete transparente Regeln «Grenzen zwischen legitimen Nutzern und Nicht-Nutzungsberechtigten»⁵⁹ fest.

⁵⁶ Silke Helfrich, Acht Orientierungspunkte für das Commoning, in: Dies. / David Bollier (Hg.), Die Welt der Commons. Muster gemeinsamen Handelns, Bielefeld 2015, 57f. (57).

⁵⁷ Mark Terkessidis, Kollaboration, Berlin 2015, 4.

⁵⁸ Friederike Habermann, Ecommony. UmCARE zum Miteinander, Sulzbach am Taunus 2016, 24.

⁵⁹ Elinor Ostrom, Elinor's Law. Design-Prinzipien für Commons-Institutionen, in: Silke Helfrich / David Bollier (Hg.), Die Welt der Commons. Muster gemeinsamen Handelns, Bielefeld 2015, 55f. (55).

- Beitragen ist im Bereich der Gemeingüter wichtiger als Tausch- und Marktlogik. Die Trennung von produktiven und reproduktiven Tätigkeiten wird tendenziell überwunden.⁶⁰
- Besitz und Nutzung von Gebrauchswerten tritt an die Stelle von Eigentum, welches sich von Besitz dadurch unterscheidet, dass es andere von ihrem Gebrauch auszuschliessen berechtigt.
- Gemeinschaftliche Güter dürfen nicht mit öffentlichen oder mit dem «Service public» verwechselt werden. Öffentliche Güter sind staatlichen Eingriffen und marktwirtschaftlicher Zurichtung ausgesetzt. Sie können auch, wie zahlreiche Beispiele zeigen, leicht privatisiert werden, da Staat und Markt eine «enge, ja symbiotische Beziehung»⁶¹ haben. «Commoning» bedeutet eine andere Art die Welt zu sehen als durch die Brillen von staatlicher oder Marktlogik.
- Es gibt keinen Lebens- oder Produktionsbereich, der nicht als Commons gestaltbar ist.⁶² «Die Perspektive der Commons beschreibt [...] eine Ontologie der Bezogenheit [...] und der Konvivialität».⁶³ Diese ist «auf Komplementarität, nicht auf Ausgrenzung des Anderen aus».⁶⁴ Sie ist einladend. «Gemeinsames

⁶⁰ Habermann, Ecommony (Anm. 58), 10.32.

⁶¹ Silke Helfrich / David Bollier, Commons als transformative Kraft. Zur Einführung, in: Silke Helfrich (Hg.), Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat, Bielefeld 2014, 15–23 (17).

⁶² Helfrich / Bollier, Ouvertüre (Anm. 49), 16.

⁶³ Andreas Weber, Wirklichkeit als Allmende. Eine Poetik der Teilhabe, in: Silke Helfrich / David Bollier (Hg.), Die Welt der Commons. Muster gemeinsamen Handelns, Bielefeld 2015, 354–372 (357).

⁶⁴ Marianne Gronemeyer, Konvivialität, in: Silke Helfrich / David Bollier (Hg.), Die Welt der Commons. Muster gemeinsamen Handelns, Bielefeld 2015, 59–62 (62).

Noch-Nicht klopft dann an der eigenen Tür, die so zugleich die zwischenmenschliche geworden ist». ⁶⁵

Diese «Gemeinheiten» sind mir aus drei Gründen wichtig: Erstens gibt es sie ohne Zweifel auch im kirchlichen Umfeld. Und da scheint es mir wichtig, sich dessen bewusst zu werden und auch, wo sinnvoll, die Brücke von Kirchengemeinden zu anderen gemeinsinnorientierten lokalen oder auch globalen Projekten zu schlagen. Zweitens enthalten sie von der Logik her auch viel von einer Alternative zur dominierenden profitgetriebenen Weise Gesellschaft zu bilden. Gewiss sind es in vielen Fällen erst Keimformen eines Postkapitalismus, doch stellen sie ein Experimentierfeld dafür dar, das erlaubt, die Fähigkeiten zu einer anderen, umfassend demokratischen Vergesellschaftung auszubilden und zu entwickeln. Schliesslich muss eine gemeinwirtschaftliche Alternative aus der jetzigen Gesellschaft heraus entwickelt werden.

Drittens sehe ich darin auch eine wirksame Antwort auf die rechtspopulistischen Scheinlösungen für die Mehrfachkrisen, mit denen wir konfrontiert sind. Denn gerade im Gerechtigkeitsbereich sind Rechtspopulisten und Nationalisten im Vormarsch, welche die Erosion des Sozialen und das Politikversagen zu bekämpfen versprechen. Sie besetzen damit globalisierungs- und herrschaftskritische Positionen, verschärfen aber mit ihren fremdenfeindlichen und libertär-antietatistischen Rezepten zugleich die soziale und politische Krise statt sie zu vermindern. Ich will dies noch in ein paar Thesen verdeutlichen, als Anstoss für eine Diskussion, die mir auch im kirchlichen Bereich höchst dringlich scheint.

⁶⁵ TM (Anm. 6), 210.

Wiederentdeckte Gemeinheiten II: Thesen zum Rechtspopulismus

Hier brauche ich nun den Begriff «Gemeinheit» so, wie man ihn gewöhnlich versteht. Denn ein neues und doch nicht ganz so neues Gespenst geht um in Europa, nicht nur in Europa: man nennt es meist Rechtspopulismus oder Rechtsextremismus. Es zeigt sich situativ, mal als Wirtschafts-Nationalismus, mal als patriarchaler Populismus, tritt antisemitisch oder antiislamisch auf. Gerade, dass es sich von rechtsextremen bis zu Mittepositionen, ja linken, verwandeln kann, macht es gefährlich. Die nachfolgenden Thesen versuchen sein Wirkungsmuster zu erfassen.

Nationalismus: Neoliberalismus im Krisenmodus

1. Der neue Nationalismus präsentiert sich als Antiglobalismus oder als Anti-EU-Bewegung. Tatsächlich kann er als rechte Antwort auf eine Hegemoniekrise des Neoliberalismus verstanden werden, welche das Vakuum füllt, das Linke und Liberale in der Sozial- und Globalisierungspolitik hinterlassen haben.

Dreissig Jahre Globalisierungspolitik haben zu einer Hegemoniekrise des neoliberalen Projekts geführt. Zusammen mit der Digitalisierung der Wirtschaft und anderen Entwicklungen hat es Produktionsverlagerungen gebracht und Jobs vernichtet, Börsenspekulation befördert und Ungleichheit explodieren lassen. Ein Donald Trump agiert in dieser Situation als Volkstribun, der sich für den kleinen Mann stark macht und ihm mit dem Schlachtruf «Wir zuerst» Abhilfe verspricht. Ähnlich Marine Le Pen. Mit dem (scheinbaren) Frontalangriff auf Freihandelspolitiken und (fremde) transnationale Konzerne sucht die neue Rechte globalisierungskritische und sozialpolitische Rollen zu besetzen, welche Linke und Linksliberale in Regierungspositionen vernachlässigt oder über Bord geworfen haben.

2. Die Neue Rechte ist ein schiefer Statthalter linker Globalisierungspolitik. Mit ihrem Angriff auf Freihandel und supranationale Institutionen verschärft sie den

«*krisenhaften Charakter der neoliberal-imperialen Globalisierung*»⁶⁶ und entzieht den liberalen Vorstellungen von «*Global Governance*» Boden und Plausibilität.

Wirtschaftsliberale Marktöffnungen und Deregulierungen haben die Macht von Konzernen und Finanzmarktakteuren sowie informeller Gremien wie der G7 gestärkt, das UN-System, die EU und andere Instanzen multilateraler Zusammenarbeit aber geschwächt. Die neuen Nationalisten beklagen diese Demokratiedefizite und versprechen, ihren Nationen wieder volle Souveränität zu verschaffen. Auch wenn dies unter den Bedingungen des globalen Finanzmarktkapitalismus schwer zu erreichen sein wird, so dient es ihnen doch dazu, mit exklusivem Nationalismus («*America first*») Stärke zu zeigen und Träumen von der «*Wiederherstellung alter Grösse*» der Nation Nahrung zu geben.

3. *Die neuen Nationalisten verbauen die Wege aus der globalen Vielfach-Krise im demokratiepolitischen wie im Umwelt- und Klima-, Finanz- und Wirtschaftsbereich, indem sie den von ihnen kritisierten Neoliberalismus mit anderen, «identitären» Mitteln fortsetzen. Sie sind sein Krisenmodus.*

«*America first*» meint auch «*the economy first*». Insofern stimmen die Nationalisten mit dem Kern des erfolgten neoliberalen Gesellschaftsumbaus überein, der «den Markt- und Konkurrenzimperativ bis in die Subjekte hinein verankert hat».⁶⁷ Sie unterscheiden sich von dieser «Gouvernementalität» aber durch ihren ethnisch-kulturell und teils auch religiös bestimmten Nationalismus.

4. *Verkörpert wird der im Kern marktradikale neue Nationalismus durch einen autokratischen Herrschaftstyp.*

⁶⁶ Ulrich Brand, *Post-Neoliberalismus? Aktuelle Konflikte. Gegen-hegemoniale Strategien*, Hamburg 2011, 74.

⁶⁷ Ebd., 75.

Eine Subjektivität, welche den Konkurrenz-Imperativ des *homo oeconomicus* verinnerlicht hat, wird in einem Klima des «*mörderischen Wettbewerbs*» und «*apriorischen Misstrauens*»⁶⁸ zu Humankapital mit grenzenlosem Narzissmus. Dieser bedeutet, dass eine Person die Fähigkeit zur Selbstbegrenzung verliert und in seinem idealisierten Macht-Selbst und seiner Paranoia dazu tendiert, die beherrschten Anderen zu entwerten und zu deshumanisieren. Trumps Auftritte, die an Frauenfeindlichkeit, Rassismus, Xenophobie und Grössenwahn kaum zu überbieten sind, veranschaulichen und enttabuisieren zugleich diesen autokratischen Herrschaftstyp.

5. *Entfesselter Nationalismus zerstört die Fähigkeit, ein Narrativ für gesellschaftlichen Zusammenhalt zu entwickeln. Bonapartismus und autoritär-populistische Politik füllen die Lücken.*

Trump verkörpert wie kein anderer diesen Trend: «*Er stellt nicht Ideen ins Zentrum seiner Politik, sondern sich selbst*» (Anne Applebaum). Er verspricht Ordnung, indem er Chaos verbreitet und – nach dem apokalyptischen Drehbuch von Steve Bannon – etablierte demokratische Institutionen schleift oder missachtet. Dabei agiert er fast wie Bonaparte: «*Von den widersprechenden Forderungen dieser Situation gejagt, zugleich wie ein Taschenspieler in der Notwendigkeit, durch beständige Überraschung die Augen des Publikums auf sich [...] gerichtet zu halten, also jeden Tag einen Staatsstreich en miniature zu verrichten, bringt Bonaparte die ganze bürgerliche Wirtschaft in Wirrwarr*».⁶⁹

⁶⁸ Zygmunt Bauman, *Symptome auf der Suche nach ihrem Namen und Ursprung*, in: Heinrich Geiselberger (Hg.), *Die grosse Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin 2017, 37–56 (49).

⁶⁹ Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: MEW, Bd. 8, Berlin 1960, 204ff.

Autoritärer Populismus

6. *Rechtspopulismus verspricht dem Volk und den «einfachen Leuten»: «Wir werden Euch die Macht zurückgeben». Er ist aber ein autoritärer Demokratieersatz, der verhindert, dass das Volk sich selber befreit.*

Dass ein Milliardär wie Trump sich zur Stimme der Besitzlosen erklärt, mag irritieren. Doch gerade darin sieht Slavoj Žižek die strategische Funktion seines auf den ersten Blick verwirrenden Projekts: Wie Citizen Kane im gleichnamigen Film sorgt er damit dafür, «dass die Besitzlosen sich nicht selbst helfen». ⁷⁰ Dies zeigt den autoritären Zuschnitt rechtspopulistischer Bewegungen. Es ist kein Zufall, dass an ihrer Spitze häufig Figuren mit autokratischen Zügen zu finden sind. Gerade mit ihrer von Regel- und Tabubrüchen gekennzeichneten Anti-Politik bieten sie sich gleichzeitig als die Retter im Chaos an. Die (berechtigte) Verlust-Angst insbesondere von Angehörigen der unteren Mittelschicht verstärken sie und beantworten sie zugleich mit einer Verteidigung des «Eigenen», mit fremdenfeindlicher «Herr im eigenen Haus»-Politik und einer imaginären Volksgemeinschaft: «Die Franzosen wollen sich wieder als Besitzer von Frankreich fühlen», lautete der Wahlspruch von Marine Le Pen.

7. *Populismus tritt in demokratischem Gewand auf, ist aber antipluralistisch und undemokratisch.*

Populistische Politik begreift sich, selbst wo sie aus einer Regierungsposition heraus erfolgt, als Aufstand eines moralisch integren Volkes gegen die korrupte «classe politique». Zwar ist der Ruf «Wir sind das Volk» von Haus – von Leipzig 1989 aus – keineswegs schon populistisch. Er wird es erst, wenn er als einzig legitimer Wille des Volkes auf-

tritt. Das Volk erscheint dann nicht mehr als ein Plural, dessen Wille sich im demokratischen Prozess stets neu herausbilden muss, sondern als essentialistisch verstandener «Souverän» im Singular. Auch die Verfemung abweichender Meinungen oder der Medien als «Lügenpresse» gehört zu diesem absolutistischen Wahrheitsanspruch. Populismus ist nicht nur antielitär, er ist auch antipluralistisch und wirkt von da her als antidemokratische Kraft.

8. *Rechtspopulismus ist Volksidolatrie: Das Volk wird gewissermassen verherrlicht, d.h. durch einen (meist männlichen) charismatischen Führer, der erkennt, was der wahre Volkswille ist, repräsentiert und autorisiert.*

Kennzeichnend für sein Volksverständnis sind ein als homogen gedachter Volkskörper und eine Verabsolutierung des Konzepts der Volkssouveränität. Wird beides gar identifiziert, können Volksentscheide zur letztinstanzlichen Manifestation des Volkswillens erhöht werden – auch wenn Menschenrechte verletzt oder Völkerrecht gebrochen würden. Denn «das Volk» hat, wie Christoph Blocher zu sagen pflegt, immer recht. Allerdings bedarf es dann noch einer autoritativen Interpretation durch einen, der erkennt, was der wahre Volkswille ist. «ER will, was WIR wollen» hiess passend ein Slogan der FPÖ für ihren Spitzenkandidaten Heinz-Christian Strache. Die Überhöhung und Identifikation von Volk und Führer ist keineswegs auf rechtsextreme Kreise beschränkt. Hier allerdings ist sie am deutlichsten fassbar, so etwa in einem NPD-Papier, das mit Carl Schmitt «eine wirkliche Volksherrschaft mit einer Identität von Regierten und Regierenden»⁷¹ anpeilt. Das dafür propa-

⁷⁰ Slavoj Žižek, Die populistische Versuchung, in: Heinrich Geiselberger (Hg.): Die grosse Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, Berlin 2017, 293–314 (300).

⁷¹ Thomas Wagner, Mogelpackung direkte Demokratie. Die Forderung nach mehr Bürgerbeteiligung im rechtspopulistischen Machtkalkül, in: Peter Bathke / Anke Hoffstadt (Hg.), Die neuen Rechten in Europa. Zwischen Neoliberalismus und Rassismus, Köln 2013, 311.

gierte Verständnis von direkter Demokratie preist die Schweiz als unverfängliches Vorbild an.

Kulturalismus und Ausschluss

9. *Nationalismus, Rassismus und die Konstruktion eines homogen gedachten und kulturell überlegenen Volkes im Kampf gegen innere wie äussere Feinde sind die Kernelemente des rechtspopulistischen Programms. Das Konstrukt einer religiös oder ethnisch homogenen Nation lässt sich jedoch in pluralistischen Gesellschaften nur gewaltsam verwirklichen: Durch Entfernung der «Fremdkörper» aus dem «Volkskörper». Neben ethnischen werden auch Geschlechterkonstruktionen dafür eingesetzt.*

«Wir sind das Volk. Wer seid Ihr?» polterte Recep Tayyip Erdoğan gegen die Opposition im Juli 2014. Das Muster ist bekannt: Wer nicht für uns ist, wird zum «Fremdkörper» im «Volkskörper», wie AfD-Chef Gauland vom Islam in Deutschland sagt. Ausschluss anderer muss untermauert werden. Begründet wird er mittels unterschiedlicher Grenzziehungen: Staatlichen Grenzen aus sicherheitspolitischen Gründen in der Abwehr von Terrorismus, entlang von kulturellen und ethnischen Grenzen im Falle von Immigration oder religiösen, wenn eine Religion wie der Islam unter Pauschalverdacht gestellt wird. Dabei sind auch Geschlechterkonstruktionen dienlich (Beispiel: Thomas de Maizière's Leitkultur-Slogan «Wir sind nicht Burka»). So sprach die Wahlkampagne Trumps nicht bloss von der liberalen Politik aufgegebene Arbeiter und Mittelschichtsangehörige an, sondern vor allem «die entthronten weissen Männer», sagt Wendy Brown. Diese sahen «eine Verbindung zwischen der Globalisierung einerseits und andererseits dem Niedergang der amerikanischen Wirtschaftsmacht, der Macht der Weissen, dem Verlust männlicher Erwerbskraft sowie nationalstaatlicher Souveränität».⁷²

72 Wendy Brown, Demokratie unter Beschuss: Donald Trump und der apokalyptische Populismus, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 8 (2017), 47–60 (54).

10. *Wenn Einheit des Volkes durch den Ausschluss «kulturell» Differierender hergestellt wird, reproduziert und rechtfertigt dies die marktformigen Ausschlussmechanismen: «Klassenkampf von oben» wird damit in einen unvermeidbaren Konflikt von Kulturkreisen oder Volksgruppen umgedeutet.*

Der Kapitalismus hat schwer überwindbare Klassengrenzen über den gesamten Globus gezogen. Werden diese globalen Apartheidschranken dennoch durchbrochen, greifen rechtspopulistische Grenzwächter auf kulturelle oder religiöse Deutungsmuster zurück, um diese Flucht aus Armutszonen zu unterbinden: «Die haben eine andere Kultur». Warum eigentlich, wenn es sich bei der globalen Apartheid im Kern um eine Erscheinung der kapitalistischen Weltwirtschaft handelt? Die Ethnisierung sozialer Auseinandersetzungen dient ohne Zweifel dazu, sie der politischen Gestaltung zu entziehen: «Klassenkampf» verwandelt sich so in einen Kulturkampf unveränderbarer Identitäten.

11. *Die Abwehr von Fremden dient dem neuen Rechtspopulismus dazu, soziale Kämpfe in solche zur Verteidigung der eigenen Zivilisation vor dem Ansturm von Barbaren umzupolen. Damit wird gleichzeitig eine Umverteilung der sozialen Kosten zu Lasten der kulturell Anderen versprochen.*

Dieses Framing gewinnt an Plausibilität, wenn die als bedrohlich empfundenen Zumutungen einer beschleunigten Globalisierung tatsächlich auch mit einer Zunahme von mehr oder weniger freiwilliger Migration und entsprechenden demographischen Veränderungen verbunden sind. Doch auch ohne diese lässt sich in einem «mörderischen» globalen Konkurrenzkampf die reale Erfahrung von Kontrollverlust leicht zur Grundlage einer Verschiebung machen, die anstatt anonym wirkenden Marktkräften und Machtmonopolen den Geflüchteten und Eingewanderten die Verursachung der eigenen Ängste aufbürdet. Eben diese Neu-Rahmung macht der nationalistische Rechtspopulismus, indem er die soziale Frage besetzt und in ein Verteilungsproblem zwischen «Innen und Aussen», zwischen der eigenen und den fremden Kulturen verwandelt.

12. Wenn AfD-Chef Gauland verkündet: «Wir holen uns unser Land und unser Volk zurück», so bedient er sich nicht nur der Volk-obne-Raum-Ideologie der Nationalsozialisten, sondern macht zugleich Geflüchtete in umgekehrtem Kolonialismus zu den Angreifern. Sie stellen «unsere» Identität in Frage und werden als Invasoren gedeutet, welche «Landnahme fremder Völker» betreiben. Abwehr und Ausschluss anderer wird allerdings heute «ethnopluralistisch» mit kultureller Differenz gerechtfertigt. Das ermöglicht einen als Kulturkampf getarnten «Rassismus ohne Rassen» und erlaubt gleichzeitig das Anknüpfen an der rassistisch begründeten faschistischen Volk-obne-Raum-Ideologie.

Multikulturalität wird dabei scheinbar bejaht, doch dienen die Fremdkulturen nicht als Argument für interkulturelle Beziehungen. «Ethnopluralismus» meint hier vielmehr: Jeder und jede soll seine Kultur da (und nur da) leben können, wo er oder sie herkommt. Das Aufnehmen ethnischer Vielfalt bedeutet keineswegs ein Aufgeben des homogen, essentialistisch und überlegen gedachten Bilds der eigenen Kultur. Immigranten stellen deren Identität und Fortbestand in Frage und werden als Invasoren gedeutet, welche «Landnahme fremder Völker»⁷³ betrieben. Analog verfährt Trump in seiner antiislamischen und antihispanischen Migrationspolitik. Von «Rassen» wird nicht mehr gesprochen. Dennoch setzt der gegenwärtige Rechtspopulismus den alten Diskurs in neuer Gestalt fort, wenn er vor der Islamisierung des christlichen Abendlands warnt und mobil macht zur Verteidigung eines in seiner kulturellen Reinheit und religiösen Einheit bedrohten Volkes. Selektion nach ethnischer Abstammung und «Nationalpathos aus Blut» (Ernst Bloch) leben weiter.

⁷³ Klaus Dörre, Die national-soziale Gefahr. PEGIDA, Neue Rechte und der Verteilungskonflikt – sechs Thesen, in: Karl-Siegbert Rehberg / Franziska Kunz / Tino Schlinzig (Hg.): Pegida. Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und Wende-Enttäuschung? Analysen im Überblick, Bielefeld 2016, 265.

Wie darauf antworten?

Falsch wäre, sagt Slavoj Žižek, die Ängste und Sorgen der «einfachen Leute» angesichts der Flüchtlinge als rassistische Vorurteile abzutun. Ihre Wut über Fremdbestimmung durch «gesichtslose Institutionen» ist für ihn berechtigt. Verfehlt sind aber auch Versuche, den Rechtspopulismus mit seinen eigenen Mitteln schlagen zu wollen: Man kann nicht die Kampf-Logik des «Wir gegen die anderen» oder «Volk gegen Elite» einfach mit linken Inhalten füllen. Emanzipatorisches Handeln muss die populistischen Rahmungen sprengen, wenn es sich nicht im Irrgarten des Kampfs gegen identitäre Politiken selber verlaufen will.

Es muss jedoch eine Antwort gegeben werden auf die Grunderfahrungen, die wir unter den Bedingungen des Kapitalismus machen, denn «wir erleben unser soziales Dasein als von undurchdringlichen Mechanismen gesteuert».⁷⁴ Diese Entfremdungserfahrungen nutzen Rechtspopulisten aus, indem sie die Fremden zum Verursacher dieses Kontrollverlusts über das eigene Schicksal stempeln. Die effektivste und nachhaltigste Antwort darauf besteht letztlich darin, substantiellere Formen von Demokratie zu erarbeiten und durchzusetzen, welche die Menschen in die Lage versetzen, ihre gesellschaftlichen Verhältnisse auf allen staatlichen, wirtschaftlichen oder lebensweltlichen Ebenen selbst gestalten zu können.⁷⁵ Nur eine umfassende Demokratisierung schafft Raum für ein egalitäres «Multiversum der Kulturen» (E. Bloch) und Lebensentwürfen.

Kirchen und Glaubensgemeinschaften haben reichhaltige Erfahrungen einzubringen im Umgang mit den Phänomenen der Inklusion und

⁷⁴ Žižek, Versuchung (Anm. 70), 294.

⁷⁵ Vgl. 18 Thesen für eine Starke Demokratie der Kerngruppe des «Denknetz Schweiz» zur Vorbereitung des Kongresses «Reclaim Democracy» vom 2.–4. Februar 2017 in Basel, URL: <http://www.reclaim-democracy.org/starke-demokratie>, abgerufen am 7.4.2018.

Exklusion Anderer. Sie können viel dazu beitragen, dass es der Menschheit gelingt, eine friedliche und gleichberechtigte Konvivenz der Vielfalt ihrer Glieder zu erreichen. Ökumenische Spiritualität im Vollsinn des Wortes, unter Einschluss aller Gestalten des Lebens, ist dafür nötig.⁷⁶

Autor:

Beat Dietschy,

Pfr. Dr. phil., Präsident COMUNDO, ehem. Zentralsekretär Brot für alle

⁷⁶ Ausführlicher zum Thema: Beat Dietschy, Was macht nationalistische Bewegungen attraktiv? Zur Gefahr einer Ethnisierung der Demokratie, in: Georg Wenz / Klaus Kufeld (Hg.), Die neuen Wirren des Nationalismus – Zwischen Agonie und Auftrieb, Landau 2017, 13–52; ders., Im Mischdunkel nationaler Berausung. Ernst Blochs Erbschaft dieser Zeit, in Zeiten des Rechtspopulismus gelesen, Argument 325, 1/2018, 31–44.