

Identität in Solidarität

Reflexionen über die Orientierung humaner Bildungsprozesse und christlicher Praxis

1 Universale Bildung für alle und Krieg aller gegen alle

Die Fragestellung unseres Kongresses „Identität in Solidarität: Christlicher Glaube - ein Ferment für Europa?“ erinnert mich an das monumentale, unvollendet gebliebene Spätwerk von Jan Amos Comenius, an dem er seit den letzten Jahren des dreißigjährigen Krieges bis zu seinem Tode arbeitete. Es trägt den Titel „De rerum humanarum emendatione consultatio catholica: Allgemeine Beratung über die Verbesserung der menschlichen Dinge“.¹ Es ist gerichtet an die „Gelehrten, Theologen und Machthaber in Europa“, die in einem Vorwort ausdrücklich angesprochen werden; zugleich ist es dem „ganzen Menschengeschlecht“ gewidmet. Es ist ein Aufruf, in einer gemeinsamen, umfassenden Beratung von Wissenschaft, Theologie und Politik Wege zu finden, um sicherzustellen, dass ein so mörderischer Krieg, der Europa verwüstet und seine Bevölkerung dezimiert hatte, sich nicht wiederholen könne.

Jan Amos Komensky, bekannt unter seinem Gelehrtennamen Comenius, 1592 in Mähren geboren, hat die Schrecken dieses europäischen Religions- und Bürgerkrieges in allen seinen Dimensionen kennen gelernt. Er gehörte nach seinem Studium in Heidelberg als Prediger, Lehrer und schließlich als Bischof der böhmischen Brüdergemeinde an, einer der spätmittelalterlichen, an universaler Brüderlichkeit orientierten radikal-demokratischen christlichen Bewegungen, die von den Großkirchen ausgeschieden und verfolgt und während dieses Religionskrieges fast ausgerottet wurden. Bald nach dem Beginn des Krieges verlor er seine Frau und seine Kinder durch die Pest, also eine der Kriegsfolgen, und irrte, auf der Flucht vor den kaiserlichen Truppen und auf der Suche nach Unterstützung für seine verfolgte Gemeinde, durch ganz Europa, über Polen, England, Holland, Schweden, Ungarn schließlich wieder nach Holland, nach Amsterdam. International berühmt geworden war er durch seine Sprachlehrbücher, die auch von den Fürsten Europas als Instrument der Qualifizierung ihrer analphabetischen Bevölkerungen geschätzt wurden. Die Entwürfe von Comenius jedoch reichten weiter; er griff insge-

¹ Jan Amos Komensky, Allgemeine Beratung über die Verbesserung der menschlichen Dinge. Ausgewählt, eingeleitet und übersetzt von Franz Hofmann, Berlin 1970; vgl. Hans Scheuerl, Johann Amos Comenius. In: ders. (Hrsg.), Klassiker der Pädagogik, 2. überarbeitete Auflage, München 1991, 67-82 (Lit.).

samt zurück auf jene neuplatonisch-mystischen Traditionen, deren Wirkungsgeschichte bis Hegel und Ernst Bloch reicht, und setzte sie um in ein umfassendes Bildungsprogramm, dessen Prinzipien er mit der Formel „omnia omnibus omnino“ umriss: „alles allen ganz“.² Sie kann als eine der klassischen, theologisch inspirierten Bestimmungen von Bildung verstanden werden, die nur als Allgemeinbildung begreifbar ist. Danach zielt Bildung auf einen umfassenden Einblick in das Ganze der Wirklichkeit und ihre Zusammenhänge (omnia); diese Bildung muß ausnahmslos jedem - vor allem beiden Geschlechtern - zugänglich gemacht werden (omnibus) und zwar so, daß auf jeder Stufe eines notwendig gestuften Bildungsganges jedem die allseitige (omnino) Entfaltung seiner Fähigkeiten ermöglicht wird. Erst diese Art der Bildung eröffnet für Comenius die Möglichkeit, den Krieg aller gegen alle zu beenden. 1645, als das Ende des Krieges absehbar wurde, beschloss er, alle seine Kräfte auf die Ausarbeitung seiner „consultatio catholica“ zu verwenden. Comenius versucht darin seine theologischen Intuitionen in ihren Konsequenzen auszubuchstabieren, und zwar für die Wissenschaften und die Philosophie (pansophia), für eine umfassende Bildungstheorie (papaedia) und schließlich für eine globale politische Neuordnung (panorthosia), für die er vorschlägt, ein „dicasterium pacis“, einen Weltfriedensgerichtshof, einzurichten.

Sind wir bei unseren Bemühungen, eine Orientierung für ein erweitertes vereinigtes Europa zu finden, in einer ähnlichen Lage wie Comenius? Auch wir kommen aus einem „Jahrhundert der Extreme“, wie der jüdische Historiker Eric Hobsbawm es genannt hat, mit zwei mörderischen Weltkriegen, die beide von Europa ausgingen, mit der Erfahrung totalitärer Systeme, mit der methodisch geplanten und bis zum Ende durchgeführten Vernichtung der Juden. Die Ansätze zur Vereinigung Europas waren ebenso wie die Gründung der Vereinten Nationen mit ihrer Erklärung der allgemeinen Menschenrechte von dem Willen bestimmt, zu verhindern, dass sich solches noch einmal wiederholen könne.

Freilich sind die Hoffnungen von Comenius, die weitere Entwicklung würde sich an einer christlich inspirierten Brüderlichkeit orientieren, nicht in Erfüllung gegangen. Dazu war die Erfahrung, dass Religion selbst sich als polemogen, als kriegsverursachend erwiesen hatte, ein zu tief gehender Schock. Man kann die ganze nachfolgende Bewegung der Aufklärung auch als Versuch verstehen, mit der Konzeption einer autonomen Vernunft, die das Handeln sich selbst bestimmender, mit unveräußerlichen Menschenrechten ausgestatteter Subjekte anleiten kann, eine andere, neue, von Religion unabhängige, für alle einsichtige Basis für das Zusammenleben und eine Orientierung für menschliches Handeln zu finden. Dabei entstanden freilich neue Probleme.

² Vgl. Jan Amos Komenský, a. a. O., 233-247.

Am radikalsten setzte Thomas Hobbes seine Ernüchterung über Religion als orientierende Größe in seinem politischen Denken um. Hobbes, ein Zeitgenosse von Comenius, der als zeitweiliger Sekretär von Francis Bacon die Prinzipien der modernen empirischen Wissenschaften originär kennen gelernt hatte, gilt als Begründer der modernen politischen Theorie, und seine Wirkungsgeschichte reicht bis in die Ansätze gegenwärtigen ökonomischen und politischen Denkens.³ Die Erfahrungen mit den Religionskriegen und mit der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft Englands, das wirtschaftlich und politisch in eine globale Rolle hineinzuwachsen begann, führten ihn in seinem Buch „Leviathan“⁴ von 1651 dazu, in äußerster Nüchternheit in gedanklich experimenteller Konstruktion von einer gesellschaftlichen Situation auszugehen, die er als den „Naturzustand“ eines „Kriegs aller gegen alle“ bezeichnete. In diesem Zustand ist es für jeden „vernünftig ... nach Kräften jedermann zu unterwerfen, und zwar so lange, bis er keine andere Macht mehr sieht, die groß genug wäre, ihn zu gefährden.“ Wissen ist in diesem Krieg zunächst nur ein „Instrument zum Erwerb von mehr Macht“.⁵ Die Sätze, die das Leben in diesem Krieg beschreiben, gehören zu den bekanntesten und am meisten zitierten der angelsächsischen philosophischen und sozialwissenschaftlichen Literatur. Nach Hobbes ist dieses Leben beherrscht „von ständiger Furcht und von der Gefahr eines gewaltsamen Todes“; „...the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short“⁶; „das Leben des Menschen ist vereinsamt, arm, ekelhaft-widerwärtig, viehisch und kurz.“⁷ Die „Vernunft“ der Machtsteigerung gerät jedoch dann in eine Krise, wenn auch andere, die sich bedroht fühlen, aufrüsten und wenn schließlich die Kosten der Aufrüstung den möglichen Gewinn durch Unterwerfung oder Vernichtung des Gegners übersteigen. Nach der Grundlogik dieser Situation ist es dann wiederum „rational“, sich darauf zu verständigen, eine zentrale Macht, den Leviathan, einzurichten, der die alleinige Befugnis hat, das gegenseitige Sich-Umbringen mit Gewalt zu verhindern und bestimmte Grundrechte des einzelnen zu sichern hat. Eine Friedenspolitik der „mutually assured destruction“ entspricht durchaus der Logik dieses Modells.

Natürlich ist man in der nachfolgenden politischen Geschichte über viele vereinfachte Annahmen von Hobbes hinausgegangen, vor allem bei der Entwicklung des modernen demokratischen Verfassungsstaates und bei der Definition individueller Grundrechte. Dennoch sind viele Politologen und Ökonomen ebenso wie viele Politiker davon überzeugt, dass sich eine Reihe von Grundproblemen moderner Gesellschaften wie unserer gegenwärtigen Situation von Hobbes her beleuchten lassen.

³ Vgl. Wolfgang Kersting, Thomas Hobbes zur Einführung, 2. überarb. Auflage, Hamburg 2002 (Einleitung).

⁴ Thomas Hobbes, Leviathan - oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, hrsg. und eingel. von I. Fetscher, Frankfurt a. M. 1976.

⁵ Thomas Hobbes, a. a. O., 96.

⁶ Thomas Hobbes, Leviathan, London 1651, Teil I, Kap. 13.

⁷ Thomas Hobbes, Leviathan, Frankfurt a. M. 1976, 66.

2 Ein neuer Aggregatzustand der Menschheit?

Die Dynamik der Entwicklung moderner Massengesellschaften wurde vor allem durch das Zusammenspiel von modernen Wissenschaften und kapitalistischer Marktwirtschaft vorangetrieben.⁸ Dadurch scheint ein neuer Aggregatzustand der Menschheit entstanden zu sein, zuletzt mit der Beschleunigung aller Vorgänge durch die Informationsverarbeitungs- und Kommunikationstechnologie. Auf einer bestimmten Ebene gibt es eine fast augenblickliche, erfahrbare Kopräsenz der Menschheit in ihrer Interdependenz. Ein hervorstechendes Kennzeichen der neuen Art von Interdependenz ist, dass vor allem durch die ökonomische Entwicklung über gegenwärtige und langfristige Folgen und Nebenfolgen von Handlungen Gewinner und Verlierer produziert werden, und zwar historisch in mehreren Schüben: von der frühneuzeitlichen Globalisierung der Warenmärkte mit Lieferanten von Rohstoffen auf der einen Seite und Lieferanten von industriell hergestellten Waren auf der anderen Seite, über die Globalisierung der Kapitalmärkte im 20. Jahrhundert, die den Export von Kapital und dadurch von Produktionsanlagen vor allem in Schwellenländer erlauben, was den Druck auf Arbeitnehmer in den Industrieländern erhöht, bis hin zum globalen Einkauf und globalen Einsatz technischen und organisatorischen Spezialwissens durch weltweit operierende internationale Konzerne. In dieser jüngsten, sich weiter intensivierenden Globalisierungswelle bleiben die bisher entstandenen Folgen in den sogenannten Entwicklungsländern bestehen und werden verstärkt, aber auch in den Industrieländern entstehen neue Verlierer, zu denen vor allem die immobilen weniger Qualifizierten gehören, während als Gewinner immer deutlicher die Besitzer von Kapital sowie die mobilen Hochqualifizierten auftreten. Eine Familie zu gründen und langfristige Verpflichtungen einzugehen bedeutet unter diesen Bedingungen ein Armutsrisiko.

Diese Entwicklung führt insgesamt sowohl in den Entwicklungsländern wie in den Industrieländern zu einer Spaltung der Gesellschaften. Sie bringt „Entbehrliche“ oder „dispensübles“ hervor, „Ausgeschlossene“, die als Kunden ausfallen, über keine im ökonomischen System verwertbaren Qualifikationen verfügen und damit auch über kein organisierbares Störpotential innerhalb des Systems, etwa durch Streiks. Ralf Dahrendorf hat ihre Lage kürzlich eindringlich analysiert. Bei den Ausgeschlossenen wachsen unter dem Gefühl von Demütigung zugleich die Aggressionspotentiale und unter den Bedingungen globaler Kommunikation und global verfügbarer Technologien zugleich die Fähigkeit, Protest durch Terrorakte

⁸ Vgl. Helmut Peukert, Die Erziehungswissenschaft der Moderne und die Herausforderungen der Gegenwart. In: ZfPäd, 27. Beiheft, (1992) 113-127; ders., Pädagogik. In: LThK, 3. Aufl., Bd. 7, Freiburg i. B. 1998, 1257-1264; ders., Beyond the Present State of Affairs. „Bildung“ and the Search for Orientation in Rapidly Transforming Societies. In: Journal of Philosophy of Education 36 (2002) 421-435; ders., Die Logik transformatorischer Bildungsprozesse und die Zukunft von Bildung. In: E. Arens / J. Mittelstraß / H. Peukert / M. Riess, Geistesgegenwärtig. Zur Zukunft universitärer Bildung, Luzern 2003.

spürbar zu machen.⁹ Schon nach allen bisherigen Erfahrungen scheint es ausgeschlossen, dass es gelingen könnte, etwa - um nur einen Aspekt zu nennen - die Millionen junger Männer, die sich benachteiligt und verachtet fühlen, mit ihren Energien durch „global governance“, durch die zentrale Gewalt eines einzigen „Leviathan“ in Schach zu halten. Manche Sozialwissenschaftler sehen uns in einer Situation angelangt, die in der Entwicklung moderner Gesellschaften zwangsläufig angelegt war und irgendwann erreicht werden musste. Jacques Derrida interpretiert sie unter Einschluss der Reaktionen der betroffenen Staaten in dem gemeinsam mit Jürgen Habermas veröffentlichten Buch „Philosophy in a Time of Terror“ als eine Art Immunerkrankung des globalen Gesellschaftssystems, bei der sich die Abwehrkräfte des gesellschaftlichen Organismus schließlich gegen ihn selbst richten und er selbstdestruktiv entgleist.¹⁰

Wenn eine Lösung der Probleme unserer bisherigen Weise des Zusammenlebens nicht einfach durch Stärkung militärischer Macht und rigorosere Überwachung zu erreichen ist, geht es dann nicht um eine neue Stufe humanen Bewusstseins, das geprägt ist von dem Willen, sich auf einem endlichen Globus mit seinen endlichen Ressourcen unter Anerkennung von Differenzen gegenseitig Leben zu ermöglichen? Welche Aufgaben und welche Ziele stellen sich dann für ein geeintes Europa nach innen wie nach außen?

Die Klärung dieser Fragen setzt auch eine Selbstreflexion Europas über seine historische Rolle in den Prozessen der Globalisierung voraus, deren Rückwirkungen wir jetzt erfahren. Und dabei ginge es ebenso um eine Selbstreflexion des Christentums auf seine historische Rolle, etwa über den Zusammenhang von Christianisierung und Kolonialisierung. Viele Sozial- und Politikwissenschaftler stimmen darin überein, dass nach den Weltkriegen und nach dem Holocaust die Orientierung am Ziel einer „Einheit unter Anerkennung von Differenz und unter Vermeidung von Exklusion“ am ehesten einen Weg in die Zukunft eröffnen könnte. Ein so geartetes Projekt könnte paradigmatische Bedeutung auch für andere Regionen gewinnen, in kritischem Kontrast zu gegenläufigen globalen Tendenzen. Könnte die Maxime einer nach extremen Erfahrungen reinterpretierten geschichtlichen Identität Europas dann tatsächlich lauten: „Identität in Solidarität“?

Welche Aufgabe stellt sich unter dieser Maxime dann für Religion und speziell für das Christentum in Europa? Deutlich dürfte auf jeden Fall sein, dass Christen, die zur Realisierung einer solchen Konzeption beitragen wollen, nicht mehr auf die Etablierung religiöser Zwangsinstitutionen im caesaro-papistischen Zusammenspiel mit dem Staat, auch nicht mehr primär auf bestimmte Institutionen der politischen Gesellschaft, also etwa

⁹ Vgl. Ralf Dahrendorf, Was von Dauer ist. Klassen ohne Kampf, Kampf ohne Klassen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 9. März 2002, Nr. 58, S. 8.

¹⁰ Jacques Derrida / Jürgen Habermas, Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida, Chicago 2003.

konfessionelle Parteien, setzen dürften. Aber wenn die Theologie sich auf ihre eigenen Möglichkeiten besinnt, ist sie nicht inzwischen selbst in der Gefahr, sozial ortlos und unter dem kognitiven Legitimationsdruck der Wissenschaften und insgesamt einer aufgeklärten Gesellschaft sprachlos zu werden? Treffen die religionssoziologischen Analysen zu, dann ist die kennzeichnende Tendenz der religiösen Entwicklung in Europa nicht die Säkularisierung, sondern die Individualisierung von Religion:¹¹ Die einzelnen versuchen sich im Umgang mit individuellen und gesellschaftlichen Kontingenzen so viel innere Stabilität zu sichern, daß sie in der ihnen abgeforderten Hochgeschwindigkeitsexistenz überleben können, und dazu greifen sie auf dem wachsenden Markt der Religionen nach denjenigen Bestandsstücken der unterschiedlichen angebotenen religiösen Traditionen, die Hilfe versprechen, auch wenn dabei etwa die asiatischen Religionen auf Stabilisierungstechniken reduziert und aller ethischen und aller weiterreichenden kognitiven Gehalte beraubt werden.

Die Aufgabe für Christen und für die Kirchen bestünde aber gerade darin, die eigene Tradition als „öffentliche Religion“ mit einer „öffentlichen Theologie“ (public theology) der Öffentlichkeit einer Zivilgesellschaft angesichts der globalen Probleme verständlich zu machen.¹² Das dürfte nur möglich sein, wenn das öffentliche Reden und das Selbstverständnis von Christen sich im Durchgang durch Aufklärung neu artikuliert, also auch im Durchgang durch die Diskussion der Grundlagenfragen der Wissenschaften und die Diskussion der dabei auftretenden ethischen Probleme. Also geht es auch heute um eine „consultatio catholica“, um eine allgemeine, umfassende Beratung über die Verbesserung der jetzt uns Menschen anvertrauten Dinge?

Ich möchte im folgenden wenigstens versuchen, in kursorischem Durchgang durch diese Diskussionsfelder zu klären, was eine humanwissenschaftlich, philosophisch-ethisch und theologisch verantwortbare Orientierung an „Identität in Solidarität“ bedeuten könnte. Es scheint mir jedoch sinnvoll, zuvor noch auf die Risiken der Verwendung des Begriffs Identität aufmerksam zu machen

3 Zur Ambivalenz des Identitätsbegriffs

Um den Identitätsbegriff ist in den letzten drei Jahrzehnten eine zunehmend sich erhitzende Debatte geführt worden, in der die vertretenen Positionen sich gegenseitig in oft schon beinahe grotesker Weise verzerr-

¹¹ Vgl. Karl Gabriel, (Post-)Moderne Religiosität zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung. In: Hans Waldenfels (Hrsg.), Religion. Entstehung – Funktion – Wesen, Freiburg – München 2003, 109-132.

¹² Vgl. José Casanova, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. In: Otto Kallscheuer (Hrsg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1996, 181-210.

ten.¹³ Der sozialwissenschaftliche Identitätsbegriff war entstanden auf dem Hintergrund der Einwanderergesellschaft der USA mit ihrer Konfrontation unterschiedlicher ethnischer und kultureller Gruppen, mit ihrer hohen Mobilität und dem raschen Wandel aller Lebensverhältnisse. George Herbert Mead entwarf mit seiner Konzeption des Selbst, das zwischen den unterschiedlichen Ansprüchen an das Ich, die mich zugleich von außen definieren (Me), und den eigenen spontanen Reaktionen, die solche Festschreibungen durchbrechen (I), vermittelt, einen theoretischen Rahmen, den Erving Goffman präziserte. Er untersuchte - unabhängig von und gleichzeitig zu den historischen Untersuchungen Michel Foucaults - extreme Situationen in „totalen Institutionen“, wie psychiatrischen Kliniken, Gefängnissen und Konzentrationslagern, in denen gesellschaftliche Verhaltenserwartungen vollständig durchgesetzt werden und in denen die „Insassen“ nur dann nicht zerbrechen, wenn sie noch eine minimale Chance finden können, sich in ihrer Eigenständigkeit darzustellen und wenigstens für sich zu Erwartungen an sie noch einmal Stellung zu nehmen.¹⁴ Goffman führte den Begriff der „Ich-Identität“ ein als Bezeichnung für das nie vollendbare Bemühen, zwischen einer zugeschriebenen „sozialen Identität“ und einer von der eigenen Lebensgeschichte bestimmten „persönlichen Identität“ eine immer störanfällige Balance zu finden. Damit war eine soziale Dialektik des Selbstseins entworfen, die ihre Herkunft aus der dialektischen europäischen Philosophie weder verbergen konnte noch wollte.

Die Kritik entzündete sich an den beiden Polen dieser Dialektik, dem Verständnis gesellschaftlicher Definitionsmacht und dem sich bestimmenden Subjekt. Horkheimer und Adorno formulierten schon 1943 in der „Dialektik der Aufklärung“: „Fürchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt.“¹⁵ Vernunft regrediert zum Herrschaftsinstrument und spannt alle Wirklichkeit in den Schraubstock von Identitätsdefinitionen. Demgegenüber will etwa Adorno das „Nicht-Identische“, das einer eindeutigen Definition sich Entziehende von innerer und äußerer Wirklichkeit zugänglich machen.

Zugleich geriet der Identitätsbegriff unter den Verdacht, das abendländische Herrschaftssubjekt, das sich mit seiner technologischen Rationalität alle Wirklichkeit zu unterwerfen versucht, zu restituieren. Der von Nietzsche und Heidegger inspirierte Poststrukturalismus verstand sich auch als Bewegung der Dekonstruktion sowohl solcher Zuschreibungen

¹³ Vgl. Helmut Peukert, Identität / Differenz. In: Peter Eicher (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe, 3. Aufl., München 2004 (in Vorb.); Norbert Mette, Identität. In: ders. / Folkert Rickerts (Hrsg.), Lexikon der Religionspädagogik, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2001, 847-854.

¹⁴ Vgl. Erving Goffman, Asylums. Essays on the Situation of Mental Patients and Other Inmates, New York 1961; Michel Foucault, Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris 1961.

¹⁵ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1944, 69.

wie des Herrschaftssubjekts und versuchte aufzuweisen, dass die innere Zeitlichkeit sowie die sprachliche Offenheit menschlichen Existierens den Versuch eindeutiger Identifizierungen zu Gewaltakten werden lässt.¹⁶ Differenz wurde zum Kampfbegriff gegen so verstandene Identität. Die feministische Kritik griff viele dieser Motive auf, um verständlich zu machen, wie unter der Dominanz eines männlichen herrschaftlichen Subjekt- und Identitätskonzepts das Verhältnis der Geschlechter als Unterwerfung der Frau gestaltet wird.

Damit sind wichtige Differenzierungen angebracht, die eine naive Verwendung des Identitätsbegriffs verhindern sollten. Sie scheinen mir aber seine kritisch reflektierte Verwendung nicht einfachhin zu verbieten, denn von seiner sozialgeschichtlichen und sozialwissenschaftlichen Entstehung her geht es bei ihm gerade um das menschliche Selbst in seiner nicht aufhebbaren Bezogenheit auf andere, einer Grundspannung, welche die Frage nach der Möglichkeit solidarischer Existenz erst in ihrer ganzen Schärfe offen legt. „Wie kann ‚Identität in Solidarität‘ dann begriffen werden?“

4 Subjektivität und Intersubjektivität in den Humanwissenschaften

Wenn man versucht, die Struktur intersubjektiven Existierens aufzuklären, stößt man in den gegenwärtigen Humanwissenschaften auf eine hochkomplexe Diskussionslage. In den letzten Jahrzehnten hat die rasche Entwicklung in der Genetik und in der mit ihr verbundenen evolutionären Biologie sowie in der Neurophysiologie, speziell der Hirnforschung, zu Ergebnissen geführt, deren Interpretation in sich selbst wie in ihrem Verhältnis zur traditionellen Psychologie, Anthropologie und zur sozialwissenschaftlichen Grundlagenforschung kontrovers diskutiert wird. Gegenüber der Tendenz zu monokausalen Reduktionismen, die vielfach provokativ vorgetragen werden, ist, solange wir über keine ausgearbeitete übergreifende Theorie verfügen, wohl schon aus methodischen Gründen eine Interdependenz von genetischen und neurophysiologischen Faktoren mit interpretierenden sozial-kulturellen Prozessen anzunehmen.

Klar ist, dass die Flut der aufgenommenen sensorischen Daten in unserem Nervensystem von Anfang an vorbewusst interpretiert, bewertet und ausgewählt und das Ergebnis einer nächsten Stufe zur erneuten Interpretation und Bewertung weitergereicht wird. Plausibel erscheint die Hypothese, dass in der Abfolge neuronaler Interpretationsstufen schließlich „Metarepräsentationen“ entstehen, die sich nicht mehr auf ein „Draußen“ richten, sondern in denen wir „uns dessen auch bewusst sein können, dass wir uns gewahr sind, Wahrnehmungen und Empfindungen zu

¹⁶ Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M. 1972.

haben“.¹⁷ Freilich ist schon dieser Schritt zu menschlichem Bewusstsein, zu der elementaren Erfahrung, bewusst bei sich zu sein, noch ungeklärt. Wir verfügen noch nicht über eine schlüssige und detaillierte „theory of mind“, eine Theorie menschlichen Bewusstseins. Mit dem Schritt zum Bewusstsein ist aber noch nicht geklärt, wie Ich-Bewusstsein entsteht, also das Bewusstsein, Autor eigener Absichten und eigener Handlungen sein zu können. Umstritten ist, ob diese entscheidende Schwelle nur eine weitere Stufe der Selbstwahrnehmung ist oder ob sie - und das erscheint nach der Forschungslage die wahrscheinlichere Hypothese¹⁸ - nur überschritten wird in Interdependenz mit der Wahrnehmung, dass auch andere Intentionen haben, und zwar solche, die sich von den eigenen unterscheiden. Der entscheidende Schritt ist dann also, dass die anderen als andere und doch als mir gleich wahrgenommen werden. Dieser Schritt schließt den Erwerb der Fähigkeit ein, die Intentionen der anderen rekonstruieren und zu ihnen Stellung nehmen zu können. Die Entwicklungspsychologie geht davon aus, dass etwa im Alter von neun Monaten, mit der „Neun-Monats-Revolution“, diese ausdrückliche Wahrnehmung des anderen als intentional Handelndem beginnt und daraus sich immer komplexere Stufen des gegenseitigen Austauschs ergeben.

Einen weiteren entscheidenden Schritt stellt der Erwerb der Fähigkeit zu sprachlicher Interaktion mit anderen dar. Sprache ermöglicht nicht nur, Dinge zu benennen; sie eröffnet vielmehr einen intersubjektiv-kommunikativen Raum, in dem es möglich wird, Sachverhalte in ihrem Kontext unterschiedlich zu akzentuieren und in der sprachlichen Konstruktion in ihren offenen, prinzipiell unendlichen Möglichkeitsspielräumen so auszuleuchten, dass sie als explizite individuelle Wirklichkeitskonstruktionen für andere verständlich dargestellt und zugleich in ihrer Unterschiedlichkeit so deutlich werden können, dass den Beteiligten die Möglichkeit eröffnet wird, sich jeweils dazu verhalten können. Es entsteht ein intersubjektiv-kommunikativer Raum, in dem das Ich als singuläres und unverwechselbares gerade in seiner Beziehung zu dem unverwechselbaren anderen ein eigenes Selbstverständnis, und zwar als bezogene Identität, erwerben kann. Dieser intersubjektiv-kommunikative Raum ist es, der erst individuelle Entwicklung wie strukturelles soziomoralisches Lernen über Stufen zulässt.

Vertreter einer evolutionären Anthropologie, die sich mit den Stufen der Humangenese in der Evolution beschäftigen, sehen in diesem Schritt zur Wahrnehmung des Anderen als Anderen den entscheidenden Schritt in der Evolution zum modernen Menschen vor etwa 200.000 bis 250.000 Jahren, der die sich ständig beschleunigende kulturelle Entwicklung in

¹⁷ Wolf Singer, Vom Gehirn zum Bewußtsein. In: ders., Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Gehirnforschung, Frankfurt a. M. 2002, 60-76.70.

¹⁸ Vgl. Michael Tomasello, Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition, Frankfurt a. M. 2003.

Gang setzte, und zwar schließlich auf einer seit etwa 40.000 Jahren unveränderten genetischen Basis.¹⁹

Verstehen in sprachlich-symbolischer Interaktion unterscheidet sich dann eben elementar von der einfachen Rezeption sensorischer Daten und reflexartiger Reaktion darauf. Verstehen eines anderen verlangt die Rekonstruktion seiner Weltkonstruktion in ihrem Sinn für ihn und ist ein notwendig kreativer Akt, in dem ich versuchen muss, gerade die unaufhebbare Andersheit des anderen so rekonstruieren, dass ich sie nicht durch mein Vorverständnis mir angleichend nivelliere. Wenn ich dem anderen im Gespräch mein Verstehen wiederum zurückspiegele, kann ihm dies neue Verständnismöglichkeiten erschließen, und das kooperative Gespräch kann so gegenseitig kreative Erweiterungsprozesse in Gang setzen. Diese Form dialogischer, sich auf die Andersheit anderer einlassender Kooperation bildet den Quellgrund für die unerschöpfliche Kreativität menschlicher kultureller Entwicklung in ihren Differenzen und in ihrer Einheit.²⁰

Erläutern lässt sich die Grundstruktur dieser Vorgänge an elementaren Erziehungs- und Bildungsprozessen. Die Entwicklungspsychologie hat herausgearbeitet, dass das Kind an seiner Entwicklung von Anfang an aktiv beteiligt ist und in der Interaktion mit Erwachsenen sein Verhältnis zur sachlichen Welt, zu anderen und zu sich selbst erst jeweils konstruierend zu finden und sich dabei in seinem Selbstverständnis, seiner Identität, je erst und immer wieder neu zu erfinden hat. Und gerade wo Erwachsene als Repräsentanten einer historisch gewachsenen Kultur auftreten, müssen sie beim Kind nicht nur diese kreativ-konstruierende Fähigkeit voraussetzen, sondern ihm auch die Spielräume eröffnen, von überkommenen kulturellen Interpretationen wie vom eigenen Selbst immer wieder Abstand zu gewinnen und ein neues Selbstverständnis im Verhältnis zur sachlichen und sozialen Welt aufzubauen. Das kann nur im Raum eines vertrauensvollen, absichtslosen Wohlwollens gelingen. Denn es geht nicht

¹⁹ Vgl. Michael Tomasello, a. a. O. 13.

²⁰ Vgl. Helmut Peukert, Bildung als Wahrnehmung des Anderen. Der Dialog im Bildungsdenken der Moderne. In: Ingrid Lohmann / Wolfram Weiße (Hrsg.), Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung, Münster – New York 1994, 1-14.

Die Entgegensetzung einer theologisch dimensionierten Theorie kommunikativen Handelns und einer theologischen Ästhetik scheint mir die komplexe Struktur sprachlicher Kommunikation ebenso wie die künstlerischen Handelns zu unterschätzen. Die linguistische Pragmatik hat gerade herausgearbeitet, dass sprachlich-kommunikatives Handeln immer auf eine Situation bezogen ist, die wahrgenommen werden muss, wenn ein Sprechakt gelingen soll, und dass dieses Handeln auf das Situationsverständnis des Sprechers und des Hörers in der Weise wirken kann, dass es die gesamte Situationskonstellation verändert (vgl. Austins „How to do things with words“). Das kann so weit gehen, dass verfremdend neue semantische und syntaktische Sprachregeln und Weltkonstruktionen eingeführt werden. Ohne diese Radikalität künstlerischen Handelns sind weder die moderne bildende Kunst noch die moderne Lyrik verstehbar, also etwa Texte von Nelly Sachs und Paul Celan. Aber dasselbe gilt schon für biblische Texte, vor allem für die „Logik“ der Gleichnisse Jesu. Zur Ästhetik moderner Literatur vgl. Renate Homann, Theorie der Lyrik, Frankfurt a. M. 2001.

nur um die Anerkennung des Kindes oder überhaupt eines anderen als eigenständige Person, sondern auch um die Förderung seines autonomen, strukturtransformierenden Identitätsfindungsprozesses auf der Suche nach einer gemeinsamen Welt, in der Differenzen möglich sind und geachtet werden.²¹ Jerome Bruner hat dies in seinem Buch „Actual Minds, Possible Worlds“ unübertroffen formuliert: „The power to recreate reality, to reinvent culture, we will come to recognize, is where a theory of development must begin its discussion of mind.“²² Die Humanwissenschaften insgesamt, die den Charakter bewussten menschlichen Lebens aufzuklären versuchen, müssten nach ihm also bei der Frage ansetzen, wie wir als Menschen in unserem kreativen Zusammenhandeln Wirklichkeit neu schaffen - „to recreate reality“ - und eine Kultur jeweils neu erfinden - „to reinvent culture“. Solche Prozesse haben normative Implikationen. Wie lässt sich eine entsprechende „Ethik intersubjektiver Kreativität“, wie ich sie nennen möchte, als eine Ethik reziproker Solidarität, genauer bestimmen?

5 Ethik der Solidarität

Man kann wohl die Grundfragen wie die Grenzfragen von Ethik, die sich in der Moderne in der Auseinandersetzung mit den empirischen Wissenschaften ergeben, wie an einem Modell an der Ethik Kants studieren. Sie ist vielfach nur als Prototyp einer Ethik verstanden worden, die sich an abstrakten Prinzipien orientiert, während die Fürsorge für das konkrete Individuum in seiner singulären Situation außer acht bleibe. Eine genauere Analyse zeigt jedoch, dass Kant etwa seine dritte Formulierung des kategorischen Imperativs als Gerechtigkeits- und Fürsorgeethik in einem versteht. Diese Formulierung lautet: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“²³ Die Anerkennung des einzelnen in seiner Freiheit und daher in seiner Würde ist der grundlegende ethische Vollzug, und aus dieser wechselseitigen Anerkennung folgt, dass ich die Maximen meines Handelns zunächst einmal darauf überprüfen muss, ob sie auch als für alle annehmbare Regeln einer gemeinsamen Lebensform gelten können.

Der Imperativ, jeden Menschen, auch sich selbst, als Zweck in sich selbst zu achten, verlangt nach Kant jedoch als Konsequenz noch mehr. Jeder müsse auch danach trachten, „die Zwecke anderer, soviel an ihm ist, zu

²¹ Vgl. Ursula Peukert, Gemeinsam eine Welt aufbauen. Lernen und Bildung in der frühen Kindheit. In Wege zum Menschen 55 (2003) 2-14; dies., Der demokratische Gesellschaftsvertrag und das Verhältnis zur nächsten Generation. Zur kulturellen Neubestimmung und zur gesellschaftlichen Sicherung frühkindlicher Bildungsprozesse. In: Wege zum Menschen 55 (2003) 48-67.

²² Jerome Bruner, Actual Minds, Possible Worlds, Cambridge, Mass. 1996, 149.

²³ Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1968, VII, 61; die im Text folgenden Stellenangaben zu Kant beziehen sich auf diese Ausgabe.

befördern (...) Denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir alle Wirkung tun soll, auch soviel möglich, meine Zwecke sein.“ (Kant VII, 63) Da vorauszusetzen ist, dass zu den Zwecken des anderen als einem endlichen, sinnlichen Bedürfniswesen gehört, die Befriedigung seiner elementaren Bedürfnisse ebenso zu erlangen wie moralisch gerechtfertigte Ziele zu verfolgen, gehört sein Zweck, gut und glücklich zu sein, in Kants Terminologie: „glücklich“ zu sein, auch zu meinen Zwecken. Die „Glückseligkeit“ des anderen zu verfolgen wird nach Kant kategorisch meine Pflicht (Kant VIII, 529)²⁴ Ein fürsorgliches „Wohltun“, das nur aus „Mitleid“ ohne Beachtung der „Glückswürdigkeit“ des anderen geschieht, ist für Kant allerdings „eine beleidigende Art des Wohltuns“ (Kant, VIII, 594.) Eine so konzipierte Ethik ist universalisierend, weil sie in unbegrenzter Wechselseitigkeit für alle gilt, und zugleich radikal individualisierend, sofern sie auf das Glück eines jeden einzelnen zielt.

An einem Detail lässt sich der Weg Kants zu dieser Konzeption verfolgen. Ein Satz des altrömischen Dichters Terenz hat Kant offensichtlich lang beschäftigt. Er lautet: „Homo sum. Humani nihil a me alienum puto“. „Ich bin ein Mensch. Nichts Menschliches, glaube ich, ist mir fremd.“ In seiner späten Tugendlehre, in der er die Verpflichtung auf das Glück des anderen entwickelt, übersetzt er „Ich bin ein Mensch; alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich“ (Kant VIII, 598). Man könnte diesen Satz als Kurzfassung einer kategorischen Ethik unbegrenzter, universaler Solidarität verstehen. Kant selbst versteht dieses „Prinzip der Teilnehmung“ (Ebd.) als Interpretation des Gebots der Nächstenliebe.

6 Grenzfragen

Aber treten in einer solchen Konzeption nicht noch weitere Fragen auf? Ist darin nicht die fundamentale Ambivalenz menschlichen Existierens, ja die Tragik des Versuchs, seine Identität an das Glück aller anderen zu binden, verdeckt? Die grundlegende Ambivalenz besteht ja darin, sich einfach in seiner faktischen, konkreten Existenz gegeben zu sein, ohne über den Grund und die Bedingungen dieses Gegebenseins verfügen zu können, und doch bei allen Beschränkungen des eigenen Bewusstseins und der eignen Situation sich unbedingt, wie durch einen Bruch hindurch, zu dieser eigenen Existenz verhalten zu müssen. Es war Soeren Kierkegaard, der dies am schärfsten als die verzweifelte Aporetik des Selbstseins analysiert hat. Sie kann zu den Versuchen führen, entweder überhaupt kein Selbst sein zu wollen, also die Situation des Sich-zu-sich-verhalten-müssens-und-könnens zu leugnen, oder verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen, also der eigenen endlich-konkreten Existenz auszu-

²⁴ Vgl. dazu insgesamt Rudolf Langthaler, *Kants Ethik als System der Zwecke*, Berlin-New York 1991.

weichen, oder schließlich verzweifelt man selbst sein zu wollen und sich zu behaupten.²⁵

Die Erfahrung, sich in seiner kontingenten Freiheit selbst gegeben zu sein als etwas, das schlechthin vorgegeben ist, sich aber dennoch frei dazu verhalten zu müssen und zu können, ohne sich selbst als Ganzes einholen zu können, kann in ihrer verzweifelten Dialektik jedoch auch zur Frage nach einer voraussetzenden absoluten, vollkommenen schöpferischen Freiheit werden, die aus dem Nichts ins Dasein ruft und in die Freiheit des Sich-verhalten-könnens einsetzt.

Der Handelnde, der sich an der Freiheit des anderen als Zweck in sich selbst und an dessen Glück als verpflichtenden Zweck übernimmt, muss jedoch zugestehen, dass das eigene Handeln weder notwendig zum eigenen Glück noch notwendig zum Glück des anderen führt. Die „Antinomie der praktischen Vernunft“ Kants liegt darin, dass Freiheit selbst und gerade aus dem unbedingten Interesse an der Realisierung der Freiheit und des Glücks des anderen das Risiko ihrer Vergeblichkeit, ja der Vernichtung des anderen und ihrer selbst eingehen muss. Ist dann das Selbst-sein-wollen in Solidarität und überhaupt eine Ethik der Freiheit nur „phantastisch und auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch“ (Kant VII, 243)? Der Holocaust erweist sich dann noch einmal als extreme und zugleich paradigmatische Herausforderung.²⁶ Erinnerung daran erschöpft sich nicht in der moralischen Forderung, solches dürfe sich nicht wiederholen. Vielmehr bricht mit der Erinnerung radikal die Frage nach der Rettung der vernichteten Opfer auf.

In einem Aufsatz „Zu Theodor Haecker. Der Christ und die Geschichte“ hatte Max Horkheimer 1936 geschrieben, die Jenseits-Hoffnung der Katholiken erscheine ihm ebenso wie das Handeln der bürgerlichen Materialisten wesentlich auf das Wohl der eigenen Person bezogen. Dazu schrieb ihm Adorno in einem Brief vom 25. Januar 1937: „... die verzweifelte Hoffnung, in der allein das an Religion mir zu sein scheint, worin sie mehr ist als verhüllend, ist nicht sowohl die Sorge um das eigene Ich als vielmehr die, daß man Tod und unwiederbringliches Verlorensein des geliebten Menschen - oder Tod und Verlorensein derer, denen Unrecht geschah, nicht denken kann, und selbst heute kann ich oft nicht verstehen, wie man ohne Hoffnung für jene auch nur einen Atemzug zu tun vermöchte.“²⁷ Hier bricht offensichtlich die Frage nach einer absoluten,

²⁵ Vgl. S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, übers. v. E. Hirsch, Düsseldorf 1954.

²⁶ Vgl. Helmut Peukert, *Unbedingte Verantwortung für den Anderen. Der Holocaust und das Denken von Emmanuel Levinas*. In: Helmut Schreier / Matthias Heyl (Hrsg.), „Daß Auschwitz nicht noch einmal sei...“, Hamburg 1995, 233-246 (Vortrag auf einer internationalen Konferenz aus Anlaß des 50. Jahrestages der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz).

²⁷ Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Bd. 16: *Briefwechsel 1937-1940*, Frankfurt a. M. 1995, 34f.; zu der Diskussion zwischen Walter Benjamin und Max Horkheimer über die Abgeschlossenheit oder Unabgeschlossenheit der Geschichte aus dem Jahre 1937 vgl. Helmut Peukert, *Wissenschafts-*

vollkommenen Freiheit auf, die sich nicht nur als schöpferischer Ursprung alles Gegebenen erweist, sondern die im Tode rettet.

7 Das Zeugnis der jüdischen und der christlichen Tradition

a) Das Zeugnis der jüdischen Tradition

Welche Antwort gibt die biblische, die jüdische und christliche Tradition auf diese Fragen angesichts der praktischen Antinomien und Aporien des Versuchs, solidarisch zu leben? Wie wird in dieser Tradition die Frage nach Gott und die Gottheit Gottes bestimmt?

Die archäologische, kultur- und religionsgeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte hat gezeigt, wie stark die Religion des biblischen Israel bis in die Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus mit der polytheistisch dominierten altorientalischen Religionsgeschichte verwoben ist. Mit großer Vorsicht hat man die Phasen bei der Erklärung JHWHs als des Gottes Israels zum einzigen zu verehrenden Gott und damit die Entstehung des Monotheismus zu rekonstruieren versucht. Ihren klassischen Ausdruck hat die entstehende ausschließliche JHWH-Verehrung in dem „Shema“ Israels am Anfang des Dekalogs gefunden: „Ich bin JHWH dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus befreit hat. Darum sollst du keine anderen Götter haben neben mir.“ (Ex 20,1f = Dtn 5,6f). „Ägypten“ steht hier als Chiffre für alle Formen gesellschaftlicher und religiöser Entwürdigung und Unterdrückung. JHWH definiert in diesem Text seine göttliche Einzigartigkeit, ja das Gott-sein schlechthin durch die Antithese von Freiheit und Sklaverei. Die Gebote des Dekalogs explizieren diesen Anspruch weiter: „In und mit den Zehn Geboten wird der Raum der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Solidarität gestiftet und geschützt - von einem Gott, der sich darin als der wahre Gott erweist.“²⁸

Psalm 82 ist eine dramatische szenische Explikation dieses Anspruchs und zugleich des Übergangs zum Monotheismus. Erich Zenger sieht in diesem Psalm einen „der spektakulärsten Texte des Alten Testaments, der in seiner Bedeutung bislang wenig erkannt ist“. Er hat wohl recht mit der Behauptung: „Mit seiner 'Definition' des wahren Gottes, der sein Gott-sein an das Schicksal der Armen und Entrechteten gebunden hat, ist der Psalm sowohl religionsgeschichtlich als auch systematisch-theologisch originell und singulär.“²⁹

Der Psalm gibt sich als Vision und Audition einer Götterversammlung nach kanaanäischem und altorientalischem Muster, die zugleich ein

theorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a. M., 2. Auflage 1988, 305-310; vgl. dazu jetzt auch Jürgen Habermas, Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2001, 24f.

²⁸ Erich Zenger, Thesen zum Proprium des biblischen Monotheismus. In: Jahrbuch Politische Theologie, Bd.4 (2003) 160-163.162.

²⁹ Erich Zenger, Psalm 82. In: Frank-Lothar Hoßfeld / Erich Zenger, Psalmen 51-100 (HThKAT), Freiburg, 2. Aufl, 2001, 479-492.492.

Gerichtsverfahren darstellt. In der Anklagerede Vers 2 wird zunächst der bestehende Zustand benannt: „Wie lange noch wollt ihr ungerecht richten / und das Angesicht der Frevler erheben?“ Es geht nicht nur um einzelne Verfehlungen, sondern um ein Rechtssystem, das Recht zu Unrecht pervertiert und Unrecht als Recht erklärt: Die Schuldigen bleiben straffrei, sie werden noch begünstigt und sogar geehrt (ihr Angesicht wird erhoben). Angeredet werden irdische Richter, die Verantwortung für die Praxis dieses Rechtssystems wird aber gleichwohl den Göttern für ihr Territorium angelastet.

Vers 3 und 4 fordern von den Richtern wie von den Göttern, die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse grundlegend zu ändern: „Rettet den Geringen und die Waise, dem Armen und dem Bedürftigen schafft Gerechtigkeit! Befreit den Geringen und den Elenden, aus der Hand der Frevler reißt ihn heraus!“ Schon von seiner Terminologie her gehört Psalm 82 in den Kontext der radikalen nachexilischen prophetischen Religions- und Gesellschaftskritik. Die Waise und der Geringe, der Bedürftige, der Arme, der Verelendete sollen Gerechtigkeit erfahren und aus der Hand der Gewalttäter herausgerissen, gerettet werden. Es geht in einem umfassenden Sinn um Befreiung aus „Unterdrückung, Ausbeutung und Entwürdigung durch die herrschenden und die besitzende 'Klasse'“, (Erich Zenger, a. a. O. 488). Die Theologie von Psalm 82 erweist sich wie die Theologie des Exodus und die der nachexilischen Propheten als Theologie der Befreiung.

Auch angesichts dieser Mahnung sehen die Gewalttäter und mit ihnen die Götter ihr Unrecht nicht ein. Vers 5 konstatiert die kosmische Dimension ihres Versagens: „So geraten alle Grundfesten der Erde ins Wanken.“ Ihr Verhalten gefährdet die Fundamente der Erde, d.h. die Berge, die die Erde tragen, geraten ins Wanken. Das Lebenshaus der Schöpfung, der gesamte Kosmos ist vom Chaos bedroht.

Angesichts dieser äußersten Gefährdung wird Gott aufgefordert wird, sich in seiner Gottheit zu zeigen und zu handeln.

Vers 6 und 7 formulieren zunächst seinen Urteilsspruch gegenüber den Göttern. „Ich erkläre hiermit: Götter seid ihr zwar und Söhne des Höchsten ihr allesamt. Jedoch: Wie ein Mensch werdet ihr sterben, und wie einer der Fürsten werdet ihr fallen!“ Die Götter können nicht mehr Götter sein, weil sie den Kriterien des Gottseins, nämlich dem Schaffen von Gerechtigkeit gegenüber den Geringen, nicht entsprechen; sie müssen sterben.

Vers 8 formuliert die abschließende Bitte der Gemeinde an Gott, sein Gottsein nun endlich weltweit, für alle Völker zu realisieren: „Steh auf, Gott, regiere doch du die Erde, ja du, du sollst dein Erbe übernehmen bei allen Völkern.“

b) Das Zeugnis der christlichen Tradition

Diese Bitte erinnert an die Bitte aus dem Kernstück der Bergpredigt Jesu, dem Vaterunser: „Dein Reich komme. Dein Wille geschehe im Himmel wie auf Erden.“ Und diese Herrschaftsübernahme wird in den Seligpreisungen schon als Realität verkündet. In der ersten Seligpreisung „Selig die Armen“ meint das Wort *ptochoi* die wirklich Mittellosen und Verelendeten. Um die Provokation dieser Seligpreisung deutlich zu machen, übersetzt etwa Crossan das „Selig die Hungernden“: „Only those who have no bread have no fault“³⁰. Nur wer kein Brot hat, ist in dieser Gesellschaft ohne Schuld.

In den Forschungen zum historischen Jesus hat man in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten versucht, methodisch und sachlich neu einzusetzen. Es werden nicht nur neben den bisherigen Quellen, die kritisch reinterpretiert werden, die neu aufgefundenen Texte berücksichtigt, so dass sich ein wesentlich differenzierteres Bild der religiösen Welt des damaligen Judentums ergibt, der Ansatz ist darüber hinaus entschieden sozialgeschichtlich und sozial-anthropologisch orientiert.³¹ Das römische Reich mit seinen Provinzen muss danach als vorindustrielle Agrargesellschaft von ausgeprägter gesellschaftlicher Ungleichheit gelten. Den städtischen Eliten, die etwa zehn Prozent ausmachen, steht die im wesentlichen bäuerliche Bevölkerung gegenüber sowie die Klasse derer mit Berufen, die als unrein gelten, und die „entbehrliche Klasse“ (*expendables*), also *outlaws* und *outcasts*.

Dass Jesus die Armen und Hungernden selig preist, bedeutet im Rahmen seiner Verkündigung und seiner Praxis, dass er die unbedingte, unmittelbare Zuwendung Gottes zu ihnen schon voraussetzt und für sie in Anspruch nehmen kann und muss. Es geht um eine Zuwendung, die nicht durch ein gesellschaftliches Mittlersystem zu vermitteln ist, um ein Reich ohne alle Patrone und Mittler, „*a brokerless kingdom*“, „*a kingdom of nobodies*“ (Crossan), um ein Reich der gesellschaftlichen Niemande, denen sich Gott selbst als die vollkommene Liebe unmittelbar zugewandt hat. In der Praxis Jesu wird Gott als diese vollkommene Liebe offenbar. Jesus wirbt dafür, ihm in dieser Praxis nachzufolgen. Sie gilt dem Nächsten, der auch der Fremdeste und der Feind sein kann. Die Theologie Jesu ist die Theologie seiner befreienden Praxis. Sie ist als solche der originäre Ansatzpunkt für eine systematische Christologie, welche die Offenbarkeit Gottes als der vollkommenen Liebe im Existenzvollzug dieses Menschen „für die anderen“ auslegt. Sie ist als solche zugleich der originäre Ansatzpunkt für eine Analyse der Struktur christlicher Praxis.

³⁰ John Dominic Crossan, *The Essential Jesus*, San Francisco 1994, 63.

³¹ Vgl. Tim Schramm, *Die dritte Runde. Der historische Jesus im Spiegel der neueren Forschung*, in: Ernst Brand u.a. (Hg.), *Gemeinschaft und Evangelium* (FS Wiard Pokes), Leipzig 1996, 257-280; John Dominic Crossan, *Der historische Jesus*, 2. Auflage, München 1995; Gerd Theißen / Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, 3. Aufl., Göttingen 2001.

Angesichts der Hinrichtung Jesu musste in aller Schärfe die Frage aufbrechen, ob die unmittelbare Zuwendung Gottes, die Jesus „für die vielen“ verkündet hatte, auch für ihn, und zwar in seinem Tod, galt. Das Zeugnis der Jünger und der christlichen Tradition ist eindeutig: Gott hat ihn im Tod gerettet und als nicht vernichtet erwiesen, und er hat damit seine Praxis bestätigt und gerechtfertigt.

Die christliche Tradition geht in der anamnetisch-solidarischen³² Erinnerung an Jesus von Nazareth aus von Erfahrung von Vernichtung und von Rettung im Tod. Sie versucht solche Erfahrung und das Zeugnis von ihr auszulegen als Einweisung in eine Existenzform und eine Praxis, in der das Abhängigmachen der eigenen Identität vom Glück der anderen zugleich gelebt wird als das hoffende Zugehen auf den Gott, der - wie es in Röm 4,17 im Anschluss an das Achtzehngebet des jüdischen Synagogengottesdienstes heißt - „die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“, an den Abraham „gegen alle Hoffnung, auf Hoffnung hin, glaubte“ (Röm 4,18). Identität in einer solchen Existenzform ist nicht das Behaupten einer schon erreichten Ganzheit, sondern hoffendes Ausgespanntsein auf die Gewährung von Integrität für die anderen und erst darin auch für sich selbst. Sie ist gegenüber einem sich selbst genügenden und behauptenden Selbstsein sich offen haltende, hoffende „Nicht-Identität“.

Auszulegen, was solche Existenz in unserer geschichtlichen Situation im einzelnen für unsere gesellschaftlichen Handlungssysteme bedeutet, das ist „Arbeit“; sie besteht nicht zuletzt darin, unbedingte Solidarität als zentrales Motiv der jüdischen wie der christlichen Tradition wie als Motiv in der Tradition der Weltreligionen öffentlich und damit auch im Gespräch mit den Wissenschaften auszulegen und auf ihr gerade dann zu insistieren, wenn Tendenzen bestehen, Solidarität schon im ersten theoretischen wie praktischen Ansatz unserer gesellschaftlichen Systeme auszuschließen.

³² Zum Begriff der anamnetischen Solidarität vgl. Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, a. a. O. 308-311; den Hinweis auf den Begriff der anamnetischen Solidarität, wie ihn Christian Lenhardt von der York University in Kanada entwickelt hat, verdanke ich Jürgen Habermas bei einem Gespräch im Januar 1975 in Starnberg. Zu den Dimensionen einer solchen Konzeption von fundamentaler und praktischer Theologie vgl. Helmut Peukert, *Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften. Anfragen an die praktische Theologie*. In: Ottmar Fuchs (Hrsg.), *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, 64-79. – Zum Verhältnis von Handlungstheorie und Ästhetik vgl. oben Anm. 20.