

Auswertung und hermeneutische Schlußfolgerungen

Gregory Baum

Exodus-Politik

Radikale Religion

Die radikale Tradition des Westens hängt, obwohl sie dem Geiste nach weithin säkular ist, mit biblischen Erlösungssymbolen zusammen, die durch die christliche Religion vermittelt sind. Biblische Befreiungssymbole sind auch durch die jüdische Religion übermittelt worden. Während Marx selbst das radikale Element in der religiösen Tradition wenig wahrgenommen hatte, wurden sich seine Gefolgsleute immer mehr bewußt, daß zwischen religiösen Bewegungen der Vergangenheit und der aufkommenden sozialistischen Bewegung eine Verwandtschaft besteht. Friedrich Engels verfaßte Aufsätze über das Urchristentum, worin er die Jesus-Bewegung als eine Ausdrucksform des Klassenkampfes im ersten Jahrhundert deutete. Engels studierte Thomas Münzer und den Bauernkrieg von 1524. Auch er interpretierte die religiöse Sprache, deren sich christliche Radikale bedienten, als eine strategische Verkleidung für ihre auf das Diesseits ausgerichteten subversiven politischen Bestrebungen¹. Bei den Marxisten wurde es geradezu üblich, Bücher über das Urchristentum zu verfassen – Bücher, die heute völlig veraltet sind –, in denen sie eine einseitig politische Interpretation der Sendung Christi vorlegten².

1921 veröffentlichte Ernst Bloch, ein urwüchsiger und eigenständiger Marxist, sein Buch «Thomas Münzer als Theologe der Revolution», worin er die Predigten dieses christlichen Radi-

kalen prüfte und, im Gegensatz zu Engels und anderen marxistischen Interpreten, zum Schluß kam, daß die verwendete religiöse Sprache nicht eine Verkleidung für weltliche politische Anliegen war, sondern ein beredter Ausdruck tiefempfundener religiöser Erfahrungen, von Erfahrungen, welche Münzer und seine Anhänger mit ihrem Gott in Zusammenhang brachten und die sie gleichzeitig zu politischem Engagement drängten. Ihre durch gewisse biblische Themen übermittelten echt religiösen Erfahrungen hatten einen radikalen politischen Sinn.

Karl Mannheim, ein Soziologe, der sich nicht als einen Marxisten ansah, veröffentlichte 1929 sein vielberedetes Werk «Ideologie und Utopie», worin er den Einfluß von Ideen, Sinnbildern und Geschichten auf die politische Geschichte prüfte. Im Kapitel über «Das utopische Bewußtsein» examinierte Mannheim die utopischen Ideen, die sich seines Erachtens auf die Geschichte des Westens am stärksten ausgewirkt haben. Mannheim nannte als deren erste die revolutionäre Sicht der chiliastischen Bewegungen, die im Spätmittelalter bis zu Thomas Münzer und den radikalen Wiedertäufern immer wieder aufkamen. Von religiösen Erfahrungen von Menschen der unterdrückten Schichten genährt, erzeugten diese Bewegungen das, was Mannheim als «Politik in neuzeitlichem Sinne» versteht, d. h. «ein mehr oder minder bewußtes Mitwirken aller mitlebenden Schichten an der diesseitigen Weltgestaltung»³.

Während einige Wissenschaftler denken, daß im geschichtlichen Zusammenhang zwischen utopischen christlichen Bewegungen und einem darauf folgenden säkularen Radikalismus zutage trete, wie tief die revolutionäre Tradition im Geisteserbe des Westens verwurzelt sei, nehmen andere Gelehrte an, daß dieser Zusammenhang den tragischen Bruch des westlichen Radikalismus aufdecke und das Aufkommen des politischen Rechts- und Linkstotalitarismus im zwanzigsten Jahrhundert erkläre. Das 1947 veröffentlichte Buch von Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, bietet eine eingehende historische Analyse der chiliastischen Bewegungen des Mittelalters bis zu den radikalen Wiedertäufern samt einem Anhang über die Ranters im England Cromwells. Der Autor kommt zum Schluß, daß alle diese Gruppen aus der gleichen utopischen Sicht heraus tätig waren. Sie erwarteten, daß über ihre verruchte Gesellschaft das Gericht Gottes hereinbrechen werde; sie sahen sich selbst als

heilige Reste und Werkzeuge des Zorns Gottes an und erwarteten das Kommen des Gottesreiches, des Neuen Bundes, des verheißenen Landes in naher Zukunft. Während einige Gruppen der Auffassung waren, dieses Reich des Friedens und der Gerechtigkeit werde tausend Jahre bis zur Endparusie dauern, nahmen andere an, das Friedensreich Gottes auf Erden werde kein Ende haben. In gewissen Geschichtsmomenten betrachteten diese Bewegungen, von ihren Anführern dazu inspiriert, sich als die Zerstörer der Gesellschaft im Namen Gottes und als die Erbauer des neuen Jerusalem. Norman Cohn zufolge war dieser politische Messianismus irrational; er habe eine fanatische Frömmigkeit erzeugt und unrealistische Erwartungen hervorgebracht. Er habe stets zu Selbstgerechtigkeit, Verachtung des Feindes und zu brutalem Verhalten gegenüber ihm geführt und für gewöhnlich in einer Diktatur geendet. Cohn schreibt: «Diese zugleich theologische und umstürzende Sicht der Geschichte ist von den in der vorliegenden Studie geschilderten chiliastischen Bewegungen und von den großen totalitären Bewegungen unserer Zeit in gleicher Weise vorausgesetzt und beschworen worden.»⁴ Diese Ähnlichkeit erstreckt sich auch auf den Irrsinn und Größenwahn der charismatischen Führer. Implizit klagt Cohn die ganze westliche revolutionäre Tradition an, sie operiere aus einer messianischen Vorstellung heraus, die trotz ihrer hohen Ideale immer wieder zu unrealistischen Erwartungen und fanatischer Frömmigkeit, irrationalem Verhalten, diktatorischen Regimen und erbarmungsloser Unterdrückung oder Auslöschung des Feindes führe.

Die sehr weitgehenden Folgerungen von «The Pursuit of the Millenium» sind von verschiedenen Wissenschaftlern kritisiert worden. Ein neues Buch, «Exodus and Revolution», des bekannten Politologen Michael Walzer bietet ein wichtiges Korrektiv zu der These von Norman Cohn. Walzer gibt zu, daß politischer Messianismus im Verein mit chiliastischen Bewegungen die traurigen Ergebnisse gezeitigt hat, die Cohn ihnen zuschreibt. Doch als Erforscher der Revolutionen des Westens und der revolutionären Bewegungen der Gegenwart vertritt Walzer die Auffassung, daß zwar die Revolutionen sich von einer aus der Bibel, zumal aus der Exodus-Geschichte, abgeleiteten Vorstellung der Gesellschaft leiten ließen, daß sie sich aber vor messianischen Erwartungen hüteten. Natürlich ist es

möglich, den Exodus in die apokalyptische Vorstellungswelt der Chiliasten umzusetzen. Das wurde denn auch von den großen chiliastischen Predigern getan. Doch, wie Walzer betont, kann man die Exodusgeschichte auch als eine Alternative zur chiliastischen Vorstellungswelt lesen.

Walzer bietet eine sorgfältige Interpretation der biblischen Exodus-Erzählung, welche die für die westlichen Revolutionäre wichtigen politischen Symbole ans Licht hebt und sie in Gegensatz setzt zu der Apokalyptik der Chiliasten und anderer politischer Messianisten. Walzer spricht zustimmend von «Exodus-Politik» im Gegensatz zu irrationalem Chiasmus. Er äußert in seinem Buch Bewunderung für die lateinamerikanische Befreiungstheologie, weil diese sich weigert, die Exodus-Geschichte in der Linie der messianischen Erwartungen und der eschatologischen Vollendung zu lesen⁵. Für die Befreiungstheologie deckt sich, wie Walzer bemerkt, die neue Gesellschaft nicht mit dem Reich Gottes. Die Exodus-Erzählung fordert die Revolutionäre zu einer politischen Vorstellung auf, die innerhalb der rationalen Möglichkeiten ihrer Geschichte verbleibt.

Der zentrale Punkt von Walzer ist der, daß die Exodus-Geschichte, wie sie erzählt wird, sich auf eine innerweltliche Bewegung in Raum und Zeit bezieht. Sie ist nicht Bestandteil einer kosmischen Reise. In Ägypten litt das Volk unter einer Unterdrückung, die in politischen Begriffen klar beschrieben wird. In der Wüste wurde das Volk verschiedenen Prüfungen unterzogen; manche Israeliten wurden abtrünnig, bis dann alle in der gleichen politischen Sicht und Zielvorstellung geeint waren. Und im verheißenen Land suchte das Volk die Freiheiten, deren es in Ägypten beraubt war, nicht den Garten Eden. Die Exodus-Geschichte berichtet vom Kampf eines Volkes für eine innerhalb der konkreten Verhältnisse seiner Geschichte mögliche gesellschaftliche Existenz. Der Umstand, daß in dieser Geschichte Gott zugegen ist, nimmt ihr keineswegs den historischen Realismus. Durch sein ganzes Buch hindurch setzt Walzer diese Lesung des Exodus zu den Erwartungen der Chiliasten in Gegensatz, für die die Unterdrückung im Land der Knechtschaft nicht einfach etwas Politisches war, sondern die ganze Entfremdung, an der sie litten, in sich schloß, und für die das verheißene Land nicht einfach ein Ort größerer Gerechtigkeit, sondern das neue Jerusalem, die Stätte totaler Erlösung war. Die chiliastische Vision

ging über die in der Geschichte liegenden Möglichkeiten hinaus.

Walzer examiniert die Exodus-Geschichte in vier Kapiteln: das Land der Knechtschaft, das Murren in der Wüste, der Bund eines freien Volkes und das verheißene Land.

Exodus und Revolution

Bei der Beschreibung der Knechtschaft in Ägypten bleibt der biblische Text historisch spezifisch. Das Volk leidet unter der Sklaverei. Seine Unterdrückung besteht nicht in bloßer Leibeigenschaft. Die Israeliten kamen als Gastarbeiter nach Ägypten und wurden später gezwungen, unter großen Entbehrungen für die Regierung zu arbeiten. Das Volk leidet unter politischer Tyrannei und materiellem Elend. Die klare Unterscheidung zwischen politischer und wirtschaftlicher Unterdrückung, die von Politologen wie Hannah Arendt eingeführt wurde, erweist sich im Fall von Ägypten nicht als gültig. Die Exodus-Geschichte macht uns mißtrauisch gegenüber der politischen Meinung, welche politische Unterdrückung als unerträglichen Totalitarismus auffaßt, während wirtschaftliche Unterdrückung als harmloser bewertet wird; deshalb sei sie eher zu erdulden. Die biblische Bezeichnung der Israeliten in Ägypten als «die Armen und Unterdrückten», worin die wirtschaftlichen und die politischen Elemente miteinander verflochten sind, haben in die Literatur der westlichen revolutionären Tradition Eingang gefunden. Die Befreiung der Israeliten, wie sie in der Gesetzgebung des Bundes ihren Niederschlag gefunden hat, bestand eben in der Überwindung der zweifachen Knechtschaft, die sie in Ägypten erdulden mußten: Sie können nun Brot in Würde und Freiheit essen.

Walzer bemerkt, daß die biblische Erzählung den Pharao nicht als einen Teufel, nicht als das Böse in Person ansieht. Der Pharao ist ein in seiner Macht begrenzter Mensch, der nicht mit allem, was in der Welt schlecht ist, in symbolischen Zusammenhang gebracht wird. Das Volk ist gegen ihn aufgebracht; es hat oft Angst vor ihm und hofft doch, daß es seiner Macht entrinnen kann. Es betrachtet ihn keineswegs als den Repräsentanten eines kosmischen Übels, dem es sich geduldig zu unterziehen hätte.

Der Weg in das verheißene Land verläuft durch die Wüste. Man tritt nicht ekstatisch in die Befreiung ein. Der Durchgang braucht Zeit, er bringt Konflikte mit sich, er weist Fehlschläge

auf, erzeugt Krisen und erzieht das Volk langsam. Insbesondere beschreibt der Bibeltext die Unentschiedenheit des Volkes. Auf der einen Seite sehnt es sich nach Befreiung, ist es zu der neuen Freiheitserfahrung bereit; auf der anderen Seite wird es sich bewußt, wie viele Opfer zu bringen sind, und träumt deshalb oft von seinem doch gesicherteren Dasein in Ägypten. Warum sehnt es sich nach Ägypten zurück? Diese Frage wurde in revolutionären Bewegungen immer wieder gestellt. Es macht den Anschein, daß die Macht- und Geltungssymbole der Herrscher von den Unterdrückten in ihr Inneres aufgenommen wurden. Die Israeliten erinnern sich in der Wüste an die Zeit, als sie «an den Fleischtöpfen saßen und Brot in Hülle und Fülle aßen.» In Wirklichkeit konnten sich die Unterdrückten bloß Brot leisten, aber sie saßen in der Nähe der Fleischtöpfe der Ägypter, schmeckten den feinen Geruch und träumten, sie könnten wie die Ägypter aus diesen Töpfen essen. Doch das gleiche Volk schreit nach Gott. Dieses Schreien zeigt, daß sich die Israeliten die Träume ihrer Unterdrücker innerlich nicht voll zu eigen gemacht haben. Sie schreien nach Gott, weil sie sich innewurden, daß etwas schrecklich falsch ist. Sie wünschen, befreit zu werden.

Die Exodus-Geschichte hat mit vielen der Debatten zu tun, die in revolutionären Bewegungen vor sich gegangen sind. Einige Bibelstellen sprechen vom Exodus als dem Werk des Mose oder der durch Mose vollbrachten Tat Gottes, als von einer freien Gabe an das Volk Israel, während andere Stellen erklären, daß das Volk selbst an seiner Befreiung mitwirkt, daß diese in seiner Verantwortung liegt und letztlich von seiner Treue abhängt. Ist eine Revolution eine Gesellschaftsbewegung, die durch begabte politische Führer von oben her zustandegebracht wird, oder ist sie eine Bewegung des Volkes von unten her, oder ist die Bewegung nur dann gesund, wenn ein beständiges Zusammenspiel zwischen oben und unten stattfindet?

Die biblische Erzählung läßt sich auf zwei verschiedene Weisen lesen. Man kann den Akzent auf den Entschluß des Mose legen, die Anbeter des Goldenen Kalbes zu bestrafen. Er forderte die Leviten auf, die Abtrünnigen zu erschlagen. Er beauftragte nicht die anerkannten Autoritäten, sondern eine Gruppe von Freiwilligen damit, die Säuberung vorzunehmen. Walzer nennt dies die leninistische Deutung des Textes. Alle Revolutionen haben die Abweichler be-

strafft, alle haben ihre Säuberungen gehabt, die für gewöhnlich von Freiwilligengruppen vorgenommen wurden. Da Anglo-Kanada zur Hauptsache von treuen Anhängern des Britischen Reiches gegründet wurde, die vor der amerikanischen Revolution geflohen waren, überrascht es nicht, daß die kanadischen Geschichtsbücher eingehend von den Säuberungen sprechen, von der Belästigung, Verfolgung und Ermordung, welche die loyal zur Britischen Krone haltenden Kanadier (um ein Fünftel der Bevölkerung) während des amerikanischen Revolutionskrieges zu erleiden hatten.

Es gibt jedoch von der Exodus-Geschichte auch noch eine andere Leseart, die den langen Marsch durch die Wüste, das neue Gesetz, das dem Volk gegeben wurde, und die Erziehung, der es unterzogen wurde, hervorhebt. In der Wüste kam es zu einem Gesinnungswandel. Der Abfall wird hier nicht durch Säuberungen, sondern durch Belehrung, Erziehung und liturgische Riten wieder in Ordnung gebracht. Man hegt die Hoffnung, daß die neue Generation, die Ägypten nicht kennt und deren Geist nicht vom ägyptischen Traum angekränkt wurde, sich treuer an das revolutionäre Ideal halten werde. Walzer nennt dies die sozialdemokratische Lesart des Bibeltextes. Darin wird Mose nicht als der Mann der Gewalt, als der charismatische Führer gesehen, dem man um jeden Preis gehorchen muß. Hier wird die Herrschermacht des Mose in Frage gestellt: «Willst du dich als unser Herrscher aufspielen?» (Num 16,13).

Der Bund in der Wüste rechnet damit, daß das Volk sich nicht ganz entschlossen für seine Befreiung entscheidet. Deshalb wird verlangt, daß der Bund vom ganzen Volk – Männer, Frauen und Kinder – bestätigt wird. Das Engagement der Führer genügt nicht. Das ganze Volk muß sich auf die neue Gesellschaftsordnung einlassen und muß diese Bindung Jahr für Jahr erneuern. Die neue Gesellschaft ist nur dann möglich, wenn das Volk sich weiterhin auf das Freiheitsideal verpflichtet. Ein derartiges kollektives Engagement strebte eine Revolution schon immer an. Es kam nie leicht zustande. Walzer erinnert daran, daß Calvin den Bund von der ganzen Bevölkerung Genfs bestätigt haben wollte, aber er mußte die Polizei ausschicken, um das Volk auf dem Platz vor der Kathedrale zu besammeln.

Damit hängt der bedingte Charakter des Mosebundes zusammen. Während der Bund Gottes mit Abraham und schon zuvor der mit Noach

einseitig und unbedingt war, war der mosaische Bund zweiseitig und bedingt. Nur dann, wenn das Volk sich treu an die Bundesbedingungen hält, ist Gott verpflichtet, sich seinerseits an den Pakt zu halten. Falls das Volk sich zur Untreue entscheidet, wird es straffällig. Der Akzent wird hier auf die Freiheit und Würde der Beteiligten gelegt. Während wir gelegentlich lesen, daß das Volk, so wie es «Sklave» des Pharaos war, nun «Sklave» JHWHs sein soll, und daß diese Sklaverei es frei machen werde, liegt im biblischen Text nach der Auffassung Walzers der Ton vor allem auf der freien Beteiligung des Volkes. In der radikalen Literatur des Westens war der Bund stets das große Vorbild für den Einbezug des Volkes.

Durch den Bund wird das Volk heilig. Seine Tora leitet es zu einem Leben an, dem die Ungerechtigkeiten, unter denen es in Ägypten litt, fremd sind. Ein neues Gesetz institutionalisiert die Abschaffung der Sklaverei. Es soll keine Führer geben, die sich dem Volk gegenüber als Herren aufspielen; es soll zuunterst keine Sklavengruppen, keine Armen geben, die dem Elend ausgesetzt sind; der Schwache soll geschützt, die materielle Grundlage geteilt und allen und jedem Respekt erwiesen werden. Das Volk ist heilig, wenn es keine Rückkehr nach Ägypten duldet.

Nach Ansicht Walzers unterscheidet die Vernünftigkeit der neuen Gesetzgebung revolutionäre Bewegungen von Protestbewegungen, die von Verzweiflung und irrationaler Hoffnung inspiriert sind, von Bewegungen, die, falls sie Erfolg haben, leicht in ein Chaos ausarten.

Und was ist in dieser biblischen Geschichte das verheißene Land? Es ist kein Paradies. Es wird bescheiden als das Land beschrieben, «wo Milch und Honig fließen». Es gibt dort keine Fleischtöpfe. Andere Bibelstellen deuten darauf hin, daß «Milch und Honig» sich auf eine landwirtschaftliche Gesellschaft beziehen, wo man sein eigenes Landstück besitzt, die benötigte Nahrung hervorbringt und für sich selbst arbeitet; wo man die Würde der Menschen respektiert und diese keine Fürsten über sich haben (Dtn 8,7–9; Jes 65,21–22). «Milch und Honig» sind deshalb nicht rein materiell zu verstehen: Sie sind gleichzeitig etwas Geistiges, auf Freiheit und Würde bezogen.

Exodus-Politik

In seiner Analyse des politischen Messianismus ist Walzer ebenso kritisch wie Cohn. Walzer

bietet zwei Kennzeichen des chiliastischen Geistes. Erstens sehnen sich Chiliasten nach einem apokalyptischen Ereignis, nach einem heftigen Moment der Geschichte, aus dem eine gnadengeschenkte Situation des Friedens und der Harmonie hervorgeht. Die Exodus-Politik hingegen ist sich der Unentschiedenheit des Bewußtseins des Volkes bewußt; sie macht ihre Pläne innerhalb der Möglichkeiten der Geschichte; sie ist rational; sie gibt sich mit Teillösungen zufrieden. Und zweitens sehnen sich Chiliasten nach dem Jüngsten Tag; sie möchten das Ende herbeizwingen. Für sie gilt: Je schlimmer, desto besser. Jeder Kampf ist für sie die Endschlacht; die Feinde sind Satan oder der Antichrist; ihr Sieg wird die endgültige Erlösung sein. In der Exodus-Politik hingegen ist das Letztgültige nicht die richtige Kategorie. Man hat wohl als Ziel und Ende die Befreiung im Blick, aber in einer konkreten, bescheidenen Form, nie als von Versuchungen, Rückschlägen und Widersprüchen freien Zustand. In diesem Zusammenhang erwähnt Walzer mit Genugtuung die Argumente von Gutierrez gegenüber dem politischen Messianismus⁶.

Walzers Beweisführung überzeugt. Er vermag seine Interpretation der Exodus-Politik mit Verweisen auf Revolutionäre zu stützen, die in ihrem Kampf diesen Bibeltext verwendet haben. Seine Deutung der Exodus-Geschichte weist jedoch eine Schwäche auf, die er selbst zugibt. Er richtet seine Aufmerksamkeit nicht auf den biblischen Bericht über die Eroberung des verheißenen Landes, bei der man grausam vorging und bei der Gott gebot, die sich dagegen wehrenden Stämme – Männer, Frauen und Kinder – niederzumachen. Dieser Bericht wurde von politischen Führern benutzt, die in der Bibel nach einer Anleitung für den Befreiungskampf oder auch einfach für den Sieg suchten. Doch Walzer vertritt die Auffassung, daß die spätere jüdische und christliche Tradition diese harten Stellen als merkwürdige Überbleibsel einer älteren Vorstellung ansah, die im Gegensatz stand zum Bundesgedanken, wonach keine Unterdrückung auszuüben ist.

Walzer tritt für die Exodus-Politik ein. Seines Erachtens hat der Exodus uns weiterhin viel zu sagen über den Sinn und die Möglichkeit einer radikalen Politik und über deren richtige Form. Wenn er dann jedoch auf der letzten Seite seines Buches seine Lehre zusammenfaßt, geht er fehl und widerspricht sich selbst. Er faßt diese Lehre in die Worte: «Erstens sind wir, wo immer wir

leben, wahrscheinlich in Ägypten; zweitens gibt es einen besseren Ort, eine attraktivere Welt, ein verheißenes Land; und drittens führt der Weg in dieses Land durch die Wüste. Es gibt keinen anderen Weg von hier nach dort, als daß man sich miteinander vereint und marschiert.»⁷

Meines Erachtens widerspricht dieser Schlußsatz der vorhergehenden Analyse. Eine Exodus-Politik verlangt, daß man nicht jede ungerechte Situation als Ägypten bezeichnet. Das «Sklavenhaus» in der Exodus-Geschichte ist durch eine Verflechtung politischer und wirtschaftlicher Herrschaft charakterisiert, die jeden Lebensaspekt betraf und den Menschen jegliche Energie nahm. Eine nüchterne Analyse der biblischen Erzählung rechtfertigt es zwar, sich der Kategorien «Unterdrücker» und «Unterdrückte» zu bedienen. Ich halte es aber für unumgänglich, daß in jeder einzelnen Situation, in jedem Gesellschaftskonflikt in der Geschichte eine rationale Nachprüfung darüber entscheiden muß, ob sich die Kategorie «Unterdrücker – Unterdrückte» analytisch eignet oder ob man nach einem anderen soziologischen Paradigma Ausschau halten muß. Eine falsche Anwendung der Exodus-Sprache hat verheerende Folgen. Weil heute in so vielen Teilen der Welt den Menschen große Leiden aufgebürdet sind, besteht die oft ganz unkritisch übernommene Tendenz, sämtliche sozialen Mißstände in «Unterdrücker/Unterdrückte»-Kategorien zu deuten.

So wie ich die Dinge sehe, ist z. B. der tragische Konflikt in Nordirland zwischen der katholischen Bevölkerung, die hauptsächlich der Arbeiterklasse angehört, und der protestantischen Arbeiterklasse (die protestantische Mittelschicht ist eher zu einer Machtteilung bereit) nicht als ein Kampf zwischen Unterdrückern und Unterdrückten aufzufassen. In diesem blutigen Konflikt stehen die Armen und Machtlosen auf beiden Seiten. Statt dessen ist eine politische Analyse vonnöten, die beide Seiten ihre ungerechte Situation als die Folge eines nun zum Glück weithin der Vergangenheit angehörenden Systems wahrnehmen läßt, das sie voneinander trennte und beiden Schaden zufügte. Es bedarf einer politischen Analyse, um zu gemeinsamen Maßnahmen zu gelangen, die das Los beider Gruppen zu verbessern verheißt.

Auch der Konflikt zwischen den Israelis und den Palästinensern ist meines Erachtens nicht in «Unterdrücker/Unterdrückte»-Kategorien zu analysieren. Wir haben es hier mit zwei fallenge-

lassenen Völkern zu tun, die aus unterschiedlichen Leidensgeschichten heraus um ihr Überleben kämpfen mit Machtinstrumenten, die aufdecken, daß zwischen der Vergangenheit des einen und des anderen Volkes keine Symmetrie besteht. Man muß politische Paradigmen herausfinden, die Zugeständnisse, Kompromisse, Dialog und Zusammenarbeit erleichtern.

Mein drittes Beispiel ist der Kampf von Québec um die Unabhängigkeit. Vor dem Referendum von 1980 über die Souveränität Québecs gaben die katholischen Bischöfe ein Hirten schreiben heraus, worin sie für das Selbstbestimmungsrecht Québecs eintraten, aber davon absahen, dem Volk zu raten, für das Verbleiben bei Kanada oder aber für die Unabhängigkeit zu stimmen. Die Bischöfe verlangten bloß, daß sich in diesem Konflikt keine Seite auf die göttliche Offenbarung berufe, um ihr Anliegen zu untermauern⁸. Was besagt das? Es besagt, daß man nicht behaupten darf, die Einheit Kanadas sei Gottes Wille und die Christen müßten deshalb die Souveränität Québecs ablehnen, daß man aber ebenso wenig behaupten darf, die relativ unvorteilhafte Lage Québecs in Kanada gleiche

der Situation der Israeliten in Ägypten und deshalb müßten die Christen für den Exodus und die Souveränität Québecs stimmen.

In seinem Buch «God-Wrestling» äußerte Arthur Waskow, ein Politologe und religiöser Denker, die Idee, daß die heutige Politik in der Bibel ein Paradigma vorfinde, das ebenso wichtig oder noch wichtiger sei als die Exodus-Geschichte, nämlich den Konflikt und die Versöhnung zwischen zwei Brüdern⁹. Waskow regt an, die Geschichten von Isaak und Ismael und von Jakob und Esau als politische Pradigmen zu lesen. Die ungerechte Vorrechtsverteilung zwischen den Brüdern geht nicht auf Entscheide von ihnen selbst zurück, auf vielleicht sündhafte, nun aber nicht mehr ganz gutzumachende Entscheide. Was sie sich vornehmen können, sind Zugeständnis- und Anerkennungsgesten, zunächst aus einem Abstand, Gesten, die schließlich vielleicht zu Entgegenkommen und Versöhnung führen. Meines Wissens hat bisher noch kein Politologe das biblische Paradigma der beiden Brüder studiert, um abzuklären, welches politische Potential in ihm liegt.

¹ Friedrich Engels, in: Marx and Engels on Religion, introduced by Reinhold Niebuhr (New York 1964) 103.

² Vgl. die Einleitung zu Karl Kautsky, Der Ursprung des Christentums.

³ Karl Mannheim, Ideologie und Utopie (Bonn 1929) 192.

⁴ Norman Cohn, The Pursuit of the Millenium (London 1957) 307.

⁵ Michael Walzer, Exodus and Revolution (New York 1985) 79.

⁶ Ebd. 167.

⁷ Ebd. 149.

⁸ John Williams (Hg.), Canadian Churches and Social Justice (Toronto 1984) 186.

⁹ Arthur Waskow, God-Wrestling (New York 1978).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

GREGORY BAUM

1923 in Berlin geboren. Seit 1940 wohnhaft in Kanada. Er studierte an der Mc Master Universität in Hamilton (Kanada), der Ohio State University (U.S.A.), der Universität Freiburg im Uechtland und der New School for Social Research in New York (USA.), ist Master of Arts und Doktor der Theologie, Professor für Theologie und Soziologie am St. Michael's College der Universität Toronto, Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist». Veröffentlichungen u.a.: Man Becaming (1970), New Horizon (1972), Religion and Alienation (1975), The Social Imperative (1978), Catholics and Canadian Socialism (1980), The Priority of Labor (1982), Ethics and Economics (1984). Anschrift: St. Michael's College, 81 St. Mary Street, Toronto, Ont. M5S, Kanada.