

# Jesus, das Volk und die Präsenz der Politik

Das ent-eschatologisierende Reich, Ansprüche der Bevölkerung und messianische Zeiten

Néstor O. Míguez

## Jesus und die Formen der Macht zu seiner Zeit: Reich, Republik, Imperium

Gewiss hat Jesus das Wort „Demokratie“ schwerlich je gehört, auch wenn der Begriff in den Politikbüchern seiner Zeit nachzulesen war, zu denen er jedoch sicherlich keinen Zugang gehabt hat. Allerdings kannte er zweifellos andere Bezeichnungen für die Regierungsformen, die seine Lebenswirklichkeit und die seines Volkes prägten. Darunter war „Reich“ mit Sicherheit die häufigste. Und auch die, die er selbst benutzte, wenn er die neue Zeit und die messianischen Beziehungen als „Reich Gottes“ verkündigte.

Ohne dass wir hier eine erschöpfende Untersuchung darüber vorlegen wollten oder auch nur könnten, was der Ausdruck „Reich“ für Jesus bedeutet, möchten wir doch zumindest darauf hinweisen, dass es ihm nicht an Doppeldeutigkeit mangelt. In der Geschichte des israelitischen Königtums war die Einsetzung eines Königs und seines Hofes keine unumstrittene Angelegenheit (vgl. 1 Sam 8). Denn Samuel stellt den Ansprüchen eines menschlichen Königs das „Reich Gottes“ gegenüber: eine absolute Theokratie, die insofern gewisse anarchistische Züge annimmt, als es keine Regierung außer der göttlichen geben kann. Diese wird direkt vom Gott Israels ausgeübt, der seinen Willen durch seine Propheten kundtut, und stützt sich auf die gehorsame Einhaltung der Gesetze, die Gott selbst diktiert hat. De facto sind es drei Könige (Saul, David und Salomo), die das geeinte Israel regieren, und nur dem dritten gelingt es, einen Hof im Stil der umgebenden Monarchien zu etablieren.<sup>1</sup> Die deuteronomistische Geschichtsschreibung (die in den Büchern Samuel und Könige vorherrscht), bietet eine überwiegend negative Bewertung der Monarchie, und tatsächlich kann sich nach der Rückkehr aus der Verbannung keine neue monarchische Regierung mehr in Judäa etablieren, wenn man einmal von den wenigen Jahren der äußerst zweifelhaften Hasmonäerdynastie absehen will. Was die Regierungsformen betrifft, kannte Israel eigentlich nur die Zeit der Richter mit ihrer stammespatriarchalischen Konzeption, die Monarchie mit der durch sie bedingten Korruption und die hierokratische Regierung, die unter dem Schutz anderer Fremdherrschaften im nachexilischen Judentum des zweiten Tempels dominierte.

Samuel erhebt den Anspruch, dass Israel anders sein muss als die anderen Reiche. Die Vorstellung, die Samuel zum Ausdruck bringt und die auch Jesus später erkennen lässt, besagt, dass diejenigen, die die Macht ausüben, die Situation zu ihren eigenen Gunsten ausnutzen (Lk 22,25 und Parallelstellen). Die Realität gab sowohl Samuel mit seiner von Stammesvorstellungen geprägten Sichtweise (in der sich die deuteronomistische Ideologie widerspiegelt) als auch Jesus mit seiner Erfahrung der Herrschaft des Herodes und der römischen Präsenz im Land Israel nicht viel Raum für eine positive Einschätzung menschlicher Herrschaftsformen. Jesus wird schwerlich von der alten römischen Republik gewusst haben, denn er kannte Rom nur als Weltreich. Und ebenso erging es dem Großteil der Einwohner des Imperiums, sogar jenen, die in Rom selbst lebten und römisches Bürgerrecht besaßen, denn die typische Dynamik und die Kontrollmechanismen der römischen Republik lebten nur scheinbar fort. Rom hatte die republikanische Organisation in Gestalt von Kontrollorganen wie den Tribunen, den Plebisziten oder dem *Senatus consultum* bestehen lassen, sie jedoch auf eine Gesamtsituation abgestimmt, in der die Existenz des Imperiums tatsächlich durch den Zusammenfluss der wirtschaftlichen, militärischen und politischen Macht und durch die ideologische Konstruktion der *Pax Romana* mit ihrem theologischen Pendant, der *Pax deorum*, gesichert wurde. Auf diese Weise entstand eine Verteilung und Ausübung der Regierungsgewalt, die den legalen Rahmen der Republik nur noch formell aufrechterhielten. Das Imperium muss (damals wie heute) nicht nur als „Form“, sondern als Ausübung der Macht verstanden werden, die sich auf unterschiedliche Weise konkretisieren kann. Dies geschieht jeweils in der Form, die am besten geeignet ist, die institutionellen Gegebenheiten mit den Interessen bestimmter (nationaler und auch ausländischer) Eliten zu vereinbaren, die Kontroll- und Ausgleichsmechanismen, die die Machtausübung regulieren sollen, zu umgehen und auf verschiedenen Ebenen Kräfte zu mobilisieren, die besagten Interessen dienen.<sup>2</sup> Im konkreten Fall der Zeit Jesu sind die Herrschaft des Herodes oder die Militärregierung des Pontius Pilatus Formen, die sich auf eine solche Art der Machtausübung zurückführen lassen.

In diesem Zusammenhang spricht Jesus vom Reich Gottes als einem neuen menschlichen Beziehungsgefüge, in dem alle Macht genau wie in der prophetischen Vorstellung nur bei der Gottheit liegt, die keine menschliche Vertretung oder Erscheinungsform hat. Mit der Verkündigung, dass Gott als „Vater“ allen Menschen zugänglich ist, erhalten die menschlichen Beziehungen eine rein horizontale Ausrichtung und lösen sich die Asymmetrien, die die Macht als Herrschaft kennzeichnen, in Beziehungen der Billigkeit auf. Dies schlägt sich in verschiedenen Gleichnissen und anderen Formulierungen Jesu nieder. Doch auch in den „Signalen“ des Reichs, die in unseren Evangelien die Gestalt von Wundererzählungen annehmen. In diesem Sinn erscheint das Reich nicht so sehr als eine Form der göttlichen Regierung, ein anderer Raum oder eine andere Zeit, sondern als eine Form des wechselseitigen Aufeinanderbezogenseins von Menschen.<sup>3</sup>

## Die beiden Mähler

Vielleicht ist der Text im sechsten Kapitel des Markusevangeliums am besten geeignet, um die Formen der Machtausübung und ihres Gegenteils miteinander zu vergleichen. Dort erscheinen nacheinander zwei Berichte: über das Festmahl des Herodes (Mk 6,14-29) und über die Vermehrung der Brote und Fische am See Gennesaret.<sup>4</sup> Es ist meines Erachtens kein Zufall, dass der eine dieser beiden Berichte unmittelbar auf den anderen folgt, denn er ist für diesen Bestätigung und Kontrast zugleich. Der Bericht vom Tod Johannes des Täufers findet sich in dieser Ausgestaltung nur bei Markus; Matthäus bietet eine Zusammenfassung der Episode (Mt 14,1-12), und bei Lukas wird der Tod des Täufers lediglich erwähnt, ohne dass die Umstände näher beschrieben würden (Lk 9,7-9). Flavius Josephus erwähnt ihn ebenfalls, führt ihn aber auf andere Ursachen zurück.

Der Bericht des Markus beginnt mit der Bestürzung des „Königs“ Herodes.<sup>5</sup> Dieser erkennt an Jesus Züge des Täufers Johannes wieder, die nun durch dessen „Auferstehung“ noch verstärkt werden. Tatsächlich ist er nicht der Einzige, dem auffällt, dass die prophetische Sichtweise in Jesus fortlebt: Auch die Menschen aus dem Volk nehmen eine Identität an ihm wahr, die verwandt ist mit der Haltung derer, die sich der Königsmacht in den Weg gestellt hatten (Johannes selbst, Elia und andere der alten Propheten). Der spätere Verlauf der Erzählung wird diese Konfrontation verdeutlichen und nicht nur unterschiedliche Praktiken, sondern auch direkte Kritik an der herodianischen Macht aufzeigen, die genau auf der Linie der Propheten liegt (und sich übrigens auch in Mk 8,15 und Lk 13,31-33 nachweisen lässt). In einer

Rückblende berichtet der Text von den Umständen der Ermordung des Johannes. Indirekt will der Evangelist damit den Charakter des Königs, seine Umgebung und die Formen der despotischen Machtausübung veranschaulichen, die mit dem Tod des Propheten endet. Ohne Zweifel enthält der Bericht auch sexistische Tendenzen, denn er stellt Herodias als Anstifterin dar, die die Initiative ergreift, auch wenn Herodes selbst die Verantwortung für den Tod des Täufers übernimmt („Johannes, den ich enthaupten ließ, ist auferstanden“, 6,16).

Die Randbemerkung des Markus verdient jedoch unsere Aufmerksamkeit: „Herodes fürchtete sich vor Johannes, weil er wusste, dass dieser ein gerechter und heiliger Mann war.“ In gewisser Weise erinnerte die Gegenwart des Johannes ihn an eine Dimension der Macht, die er nicht kannte und die ihm Angst einflößte, an eine Spannung zwischen ihm und

Jesus, das Volk und die Präsenz der Politik

### Der Autor

Néstor Oscar Míguez, geb. 1948 in Argentinien, ist Pastor der Evangelisch-Methodistischen Kirche Argentiniens und Doktor der Theologie (Spezialgebiet Neues Testament). Er lehrt als Titularprofessor für Bibelwissenschaft am Universitätsinstitut ISEDET. Von Mai 1992 bis Mai 1996 war er Dekan von ISEDET. Zudem ist er als Außerordentlicher Professor und Referent an verschiedenen Universitäten und Forschungszentren in Lateinamerika, Europa, den Vereinigten Staaten, Afrika und Asien unterwegs. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Bibelwissenschaft, Glaube und Wirtschaft, Globalisierung und Politik. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Krisen im Volk Gottes zur biblischen Zeit“ in Heft 3/2005. Anschrift: Camacué 282, C. A. de Buenos Aires, 1406, Argentinien.

dem Volk, die auch an anderen Stellen der Erzählung zu spüren ist.<sup>6</sup> In gewisser Weise steht diese prophetische Stimme für das Volk, das zu diesen Bereichen selbstgefälliger Machtausübung keinen Zugang hat, aber immer als Bedrohung empfunden wird. Matthäus ist in seiner Bewertung direkter, wenn er sagt: „Der König wollte ihn deswegen töten lassen, fürchtete sich aber vor dem Volk; denn man hielt Johannes für einen Propheten“ (Mt 14,5). Und Josephus berichtet: „Da nun infolge der wunderbaren Anziehungskraft solcher Reden eine gewaltige Menschenmenge zu Johannes strömte, fürchtete Herodes, das Ansehen des Mannes, dessen Rat allgemein befolgt zu werden schien, möchte das Volk zum Aufruhr treiben, und hielt es daher für besser, ihn rechtzeitig aus dem Wege zu räumen, als beim Eintritt einer Wendung der Dinge in Gefahr zu geraten und dann, wenn es zu spät sei, Reue empfinden zu müssen. Auf diesen Verdacht hin ließ also Herodes den Johannes in Ketten legen, nach der Festung Machaerus bringen, die ich oben erwähnte, und dort hinrichten“ (*Jüdische Altertümer*, 18,5). Ein vorbeugender Tod, ganz im Sinne der schon verfestigten imperialen Theorie. Einer ähnlichen Logik wird die priesterliche Macht von Jerusalem im Fall Jesu folgen (Joh 11,50).

Das Fest im Palast des Herodes vereint „seine Hofbeamten und Offiziere zusammen mit den vornehmsten Bürgern von Galiläa“ (6,21). Die Erwähnung der Offiziere zeigt die Ausdehnung und Präsenz der imperialen Macht, die ihn unterstützt. Es ist eine Inszenierung der Macht, bei der der Monarch sich im Kreis seiner Getreuen und Helfershelfer selber feiert. Das Fest findet im Palast statt, während das Volk draußen bleibt: Die Intrigen, deren Gegenstand es ist, sind ihm fremd. In dieser Situation zeigt Herodes, welche Art von Macht er zu besitzen glaubt: Seiner Stieftochter (die zugleich seine Nichte ist) bietet er, „was du auch von mir verlangst [...], und wenn es die Hälfte meines Reiches wäre“, und das einzig und allein dafür, dass sie ihn mit ihrem Tanz erfreut. Ausgehend von dem, was ihm gefällt und seinen Wunsch befriedigt, verfügt er über das, was ihm nicht gehört. Dabei ist die Wirklichkeit seiner Untergebenen ein Faktor, den er nicht mit einkalkuliert. Die Macht ist ihre eigene Schuldnerin, ist Teil eines immerwährenden Kreislaufs, der vom Begehren beherrscht und angetrieben wird – einem Begehren, das sich des anderen bemächtigt und auch vor dessen Tod nicht haltmacht. Diese Autonomie der herodianischen Macht basiert auf der Gewalt (letztlich werden die Soldaten diejenigen sein, die den Täufer auf seinen Befehl hin töten), auf seinem Bündnis mit der Macht des römischen Imperiums. Es ist das Mahl der Macht, das den Propheten vernichtet, das die Stimme des Volkes buchstäblich zum Schweigen bringt – diese kritische Stimme, die er trotz allem fürchtet, auch als sie in jenem anderen Propheten wieder auferstanden zu sein scheint.

Die Erzählung endet mit der Rückkehr der Apostel, die ausgezogen waren, um das Volk von unreinen Geistern zu befreien (Mk 6,7). Im Kontrast zu der wirtschaftlichen Macht, die sich im Palast manifestiert, sind die Zwölf ausgezogen, ohne über materielle Güter oder einen eigenen Platz zu verfügen (6,8-10). Im Unterschied zur Laszivität des Herodes bestand ihre Sendung darin, zu befreien

und zu heilen. Überdies wird ein zweiter Kontrast erkennbar, denn während die erste Erzählung darin kulminiert, dass die Jünger des Johannes ihren Meister begraben, wird der Faden der zweiten Erzählung an dem Punkt wieder aufgenommen, als die Jünger Jesu zu diesem zurückkehren und ihm berichten, was sie getan und gelehrt haben. Jesus schlägt ihnen vor, sich zurückzuziehen und auszuruhen, weil der Menschenandrang so groß ist, dass sie noch nicht einmal etwas essen können. Jesus und die Seinen ziehen sich also an einen abgelegenen Ort zurück, doch die Menge bemerkt es und kommt ihnen zuvor, so dass sie sich erneut inmitten des Volkes befinden.

In dieser Situation notiert der Evangelist, dass Jesus Mitleid mit den vielen Menschen hat, „denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben“ (6,34). Diesen Satz kann man nur als direkte Anspielung auf die politische Situation verstehen. Das Volk war im doppelten Sinne seiner Führung beraubt: Zum einen hatten sie mit dem Tod des Täufers eine Führungspersönlichkeit verloren, die sie unterstützt hatte. Zum anderen aber war eben diese Führungspersönlichkeit ein Kritiker der anderen vermeintlichen Regierungen gewesen, die Israel eigentlich führen sollten: der politischen Regierung, die nun in den Händen des Herodes lag, und der geistlichen Führung der Jerusalemer Priesterschaft. In der alttestamentlichen Tradition und insbesondere bei den Propheten ist die Erwähnung der Hirten mit der politischen oder geistlichen Lenkung des Volkes und vor allem mit der schlechten Regierung verknüpft, unter der sich die Herde zerstreut (Jer 10,21; 23,1-4; Ez 34,1-10; Sach 10,12; 11,15-17).

In dieser Situation „lehrte [Jesus] sie lange“. Seine Aufgabe beginnt mit einer Klärung seiner Botschaft. Auch wenn diese Perikope nicht direkt auf den Inhalt dieser Lehre anspielt, können wir uns auf die allgemeine Aussage der Botschaft Jesu beziehen: die Verkündigung des Reiches Gottes. Wer aus dieser zerstreuten Herde ein „Volk“ machen will (Markus bezeichnet sie als „viele Menschen“ - *ochlos*), muss sie zunächst für würdig erachten, seine Lehre zu hören, muss sie als Subjekte betrachten, die fähig sind, zu lernen und zu urteilen. Sie sollen nicht länger die passiven Untertanen eines willkürlichen Königs oder eine gesichtslose Masse sein, die von einem Anführer mit hierokratischen Ansprüchen gelenkt wird - vielmehr versucht Jesus ihnen das zu geben, was sie zu Subjekten macht: ein Wissen, eine „ideologische“ Fähigkeit, wenn man so will.

Der folgende Dialog mit den Jüngern zeigt, dass sie das aufkommende Problem zwar erkennen, sich aber nicht in der Lage fühlen, darauf zu reagieren. Mit ihrem Versuch, für die Situation eine Lösung zu finden, beschreiten sie die konventionellen Wege. Zunächst schlagen sie Jesus vor, die Menge fortzuschicken, damit jeder selbst für sein Essen sorgt. Das kontrastiert mit der Sichtweise Jesu, der das Volk gerade erst voller Mitleid als Herde ohne Hirten gesehen hat. Der spontane Lösungsvorschlag der Jünger (mit dem sie einer Lösung im Grunde aus dem Weg gehen) stellt diese Situation des Volkes, die anfangs Jesu Mitleid erregt hat, wieder her. Daraufhin fordert Jesus sie auf, eine andere Antwort zu suchen, und verfolgt damit den für das Leben des Volkes notwendigen Plan weiter. Den Jüngern aber kommen nur (unmögliche) systemimmanente Auswege in den Sinn.

Der „Markt“ bietet keine Lösung für den Hunger so vieler Menschen. Die Ressourcen, über die sie verfügen, sind nicht finanzieller Natur, und selbst wenn sie es wären, könnten sie zu dieser späten Tageszeit in den Dörfern nicht mehr genügend Brot beschaffen. Hier wird deutlich, dass auch die erste Idee das Problem nicht in zufriedenstellender Weise gelöst, sondern es lediglich unsichtbar gemacht hätte. Schließlich weist Jesus sie auf ein anderes Mittel hin: das, was sie selbst besitzen und für ihr eigenes Abendessen vorgesehen hatten. Aus der augenscheinlichen Dürftigkeit dieser Bestandteile erwächst das Vermögen, die Menge zu speisen.

Zunächst aber gibt Jesus die Anweisung, dass die Leute eine bestimmte Sitzordnung einnehmen sollen. Die Verwendung des Begriffs *Symposion* (6,39 - das einzige Vorkommen im Neuen Testament) vermittelt nicht mehr die Vorstellung von aufs Geratewohl ausgeteilten Lebensmitteln, sondern von einem Mahl freier Männer, die miteinander planen und nachdenken. Dies ist nicht die Selbstinszenierung des von seinen Getreuen umgebenen Herodes - es ist das Volk, das zusammenkommt, um zu lernen und zu essen, das sich in Gruppen aufteilt und von den Jüngern bedient wird, die darauf achten, dass ein jeder seinen Anteil erhält. Dieses Mahl findet nicht im Palast statt, der eine institutionelle Macht verkörpert und über ein Gefängnis verfügt, sondern an einem offenen Platz, einem Garten. Der Ort selbst scheint verändert: Aus der anfänglich beschriebenen Wüste ist ein Garten geworden, wo die Leute im grünen Gras sitzen (was uns erneut zum Bild des Hirten und der Herde zurückführt). Und diese Leute sind keine versprengte und gesichtslose Masse mehr; sie bilden Gruppen, und es gibt ein Ordnungsprinzip, das es den Jüngern ermöglicht, die Nahrungsmittel gerecht zu verteilen und sicherzustellen, dass jeder seinen Anteil erhält. Es geht hier nicht darum, das Wunder zu erklären oder es als Beweis einer übernatürlichen Macht zu postulieren. Mehr noch: Es wird nicht einmal ausdrücklich gesagt, ob die Menge das Geschehen wahrnimmt oder seinen Ursprung erkennt. Wichtig ist an dieser Stelle, dass Jesus so handelt, weil er die Menschen stärken und dafür sorgen will, dass die Menge die nötige Nahrung erhält.

So wird der Kontrast zwischen den beiden Mählern deutlich. Das eine endet mit dem Tod des Propheten, das andere mit dem Volk, dessen Zugehörige gesättigt und als freie Subjekte behandelt werden. Bei dem einen konzentriert sich die Macht auf die Ausübung von Gewalt und verkennt in ihrer Selbstzufriedenheit die Not des Volks, das sie eigentlich regieren müsste, stattdessen jedoch fürchtet. Bei dem anderen Mahl sucht die Menschenmenge einen Jesus, der seine Lehre mit ihr teilen will, der dieses Volk als freie Subjekte anerkennt und der auf seine eigenen Mittel zurückgreift, um es mit der Nahrung zu versorgen, die es braucht. Es sind zwei verschiedene Konzeptionen der Macht, die hier zum Ausdruck kommen, zwei unterschiedliche Arten, das Volk zu führen und seine Bedürfnisse zu begreifen.

Man muss darauf hinweisen, dass die Darstellung des Markusevangeliums in dem, was wir vielleicht als „demokratische“, oder besser noch, *laokratische* Konstruktion bezeichnen könnten, drei entscheidende Elemente enthält: Jesus gibt

den Menschen Lehre, Gesundheit und Nahrung, wobei letztere metonymisch für alle lebensnotwendigen Güter steht (Obdach, angemessener Lebensraum, materieller Unterhalt). Das sind die Ansprüche des Volkes. Es geht nicht nur darum, die „Demokratie“ als Regierungsform zu etablieren: Man muss die „Laokratie“ im Blick haben, eine Praxis, die über den rein formalen Sachverhalt der Demokratie hinausweist. Während die Demokratie ein formales Regierungsprinzip darstellt, verlangt der Anspruch des Volks als *laós* (die Allgemeinheit jenseits des rechtlichen Bürgerstatus) eine materielle Gegebenheit, postuliert ein materielles Prinzip. Einige betrachten dies als „Populismus“, doch man muss anerkennen, dass eine Demokratie nur Bestand hat, wenn die materiellen Forderungen der Menschen erfüllt werden können. Die Gefahr besteht nicht darin, dass die Demokratie populistisch, sondern darin, dass sie zu wenig populistisch ist. In diesem Sinne war Jesus „populistisch“, denn er hat auf die unmittelbare Not der Menschen reagiert und ihnen die Ungeschuldetheit der messianischen Zeiten erwiesen.

## Normale Zeiten und messianische Zeiten

Natürlich bildet Jesu Gegenwart in Galiläa eine Ausnahmezeit. Es ist die messianische Zeit, die die „normalen Zeiten“ mit ihren „normalen“ Machtverhältnissen unterbricht und den Maßstab darstellt, an dem diese letztlich gemessen werden. Die normalen Zeiten sind die Zeiten der Vormachtstellungen, in denen die vorherrschenden Mächte sich durch die Ausübung ihrer Macht legitimieren, in denen die Macht der physischen und/oder symbolischen Gewalt die Möglichkeit der Herrschaft sichert. Das römische Imperium stellte einen historischen Block dar, der durch die Botschaft Jesu nicht wirklich erschüttert wurde. Das Christentum (was nicht ganz dasselbe ist) fasst im Imperium Fuß, als diese Botschaft sich zum einen „normalisiert“ und „dem Mittelmaß angepasst“ hat und das Imperium zum anderen eine wirtschaftliche und politische Krise erlebt, die letztlich zu seinem Zerfall und Untergang führen wird.

Gerade die imperiale Ideologie ist damals wie heute zwangsläufig ent-eschatologisierend: Es gibt keine Zukunft, es gibt nichts darüber hinaus, das Nachher ist lediglich eine Reproduktion des Jetzt. Es gibt kein späteres System, es gibt keine andere mögliche Zeit, das Imperium definiert sich als ewig, als das Ende der Geschichte. Es glaubt, niemandem Rechenschaft über seine Taten geben zu müssen, weil seine Macht in sich selbst gültig gerechtfertigt ist. Es will diesen Mangel an Kontrolle und Rechtfertigung, diese Missachtung des Propheten verewigen. Die Zeit verstreicht, ohne die Lage der Dinge oder die Bereiche der Macht zu verändern: Das sind die „normalen“ Zeiten der Herrschaft. Die Einführung der eschatologischen Erwartung ist das Wagnis, auf die Unterbrechung der normalen Zeiten und der linearen Rationalität der Macht zu hoffen. Das ist es, was das Imperium und seine Akteure fürchten. Sie fürchten die Zeiten, in denen die prophetische Stimme erklingt. Sie fürchten sie, weil sie das Geschrei der Menge in Szene setzen: die Realität, dass der Großteil der Bevölkerung unzufrieden ist.

Die eschatologischen Zeiten sind Zeiten, in die das Absolute einbricht. Paulus wird diese Dimension der Gegenwart Jesu, des Messias, erkennen. Natürlich wird dieses Einbrechen des Absoluten in die historische Zeit paradoxerweise nie absolut sein. Es sind Momente (*kairós*), in denen die politische Rationalität erschüttert wird, damit man die göttliche Rationalität erahnen kann, diese Weisheit, die „keiner der Machthaber dieser Welt [...] erkannt [hat]; denn hätten sie die Weisheit Gottes erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt.“ (1 Kor 2,8) Dennoch existiert das Messianische auf seine „geheime Weise“ in den normalen Zeiten (der *kairós* im *chrónos*). Wenn es offen hereinbricht, verändert sich die chronische Zeit und wird aufgehoben; die „normale“ Realität gerät aus den Fugen, um dem Eindringen des Unerwarteten, des Unberücksichtigten Raum zu geben („das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten“ - 1 Kor 1,28). Das sind jene Momente des Wandels, für die man erst *a posteriori* eine Erklärung findet. Doch wir haben paradoxerweise nur eine Teilsicht auf das Absolute, weil der Mensch sonst sterben würde (niemand kann Gott sehen und leben). Die menschliche Freiheit verlangt, dass wir das Absolute ahnen (Offenbarung), aber nicht besitzen, nicht ganz und gar empfangen können („jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse ...“ - 1 Kor 13,12).

Die (formale) Demokratie herrscht in den „normalen“ Zeiten. Deshalb kann sie auch nicht absolut sein, denn wenn sie es wäre, würde sie letztlich eine Hegemonie etablieren. Sie muss sich immer vom Hereinbrechen des Absoluten bedroht fühlen, um sich nicht selbst als Imperium absolut zu setzen. Sie muss den „laokratischen“ Anspruch als eine Zeit des Ungeschuldetseins wahrnehmen, in der das Absolute sich paradoxerweise aus der Materialität des Lebens heraus postuliert. Gerade das Imperium - das auch demokratische Formen annehmen kann - enteschatologisiert die Politik, weil es das Absolute, das von außen kommt, nicht anerkennen, sondern es in sich selbst verwirklichen will. Doch der Mensch kann das Absolute niemals repräsentieren oder verwirklichen. Wenn er dies versucht, wird er autoritär, totalitär und schließlich monströs wie in der Apokalypse.

<sup>1</sup> Zum Aufkommen der Monarchie in Israel aus politischer Sicht vgl. u.a. meine Untersuchung *El surgimiento del Estado monárquico en Israel*, in: Cuadernos de Teología, Bd. XXVI, 2007.

<sup>2</sup> Aus Gründen der Klarheit trennen wir den Begriff des Imperiums von dem des Imperialismus und dem der sogenannten „expansiven Monarchien“. Das Imperium ist eine Ausformung der Macht, die die Gesamtheit der Völker innerhalb ihres Herrschaftsbereichs betrifft (einschließlich der Nation, aus der sie hervorgeht). Der Imperialismus ist genaugenommen der Eroberungsdrang, der eine Nation dazu veranlasst, ihre Macht auf andere Nationen auszudehnen, um diese auszubeuten, wie es schon Polybios definiert hat. Davon sind wiederum die expansiven Monarchien der Antike wie die des Salomo zu unterscheiden, die Land erobern, um ihr Gebiet zu erweitern, und dabei andere Völker verdrängen oder sie durch Lehnverträge unterwerfen.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. René Krüger, *Dios o el Mamón. Una visión bíblica de la economía*, in: ders. u.a. (Hg.), *Vida plena para toda la creación. Iglesia, globalización neoliberal y justicia económica*, Buenos Aires 2006, 17-32.



<sup>4</sup> Das Interesse an den Details der Erzählung und den möglichen Primärquellen verstellt zuweilen den Blick auf die Gesamtkonstruktion. So trennt beispielsweise der ansonsten herausragende Kommentar von Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 1. Teilband: Mk 1,1-8,26, Neukirchen <sup>5</sup>1998, die beiden Perikopen vollständig voneinander und betrachtet den Bericht vom Tod des Johannes als Intermezzo zwischen dem Auszug und der Rückkehr der Apostel.

<sup>5</sup> Tatsächlich besaß Herodes Antipas, anders als sein Vater, keinen Königstitel, sondern nannte sich „Tetrarch“, da das Reich seines Vaters aufgeteilt worden war und er nur über ein Viertel desselben herrschte.

<sup>6</sup> Dies hebt auch J. Gnilka hervor, aaO., 243ff.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

# Kritik an den heutigen Demokratien und Wege zu ihrer Humanisierung von der biblisch-jesuanischen Tradition her

Jon Sobrino

## I. Kritik und Demaskierung der Demokratie heute

1989, mitten in einer Zeit der Tyrannei und der Unterdrückung, sagte Ignacio Ellacuría: „Was wir nötig haben, ist nicht Demokratie, sondern das sind Menschenrechte.“ Das heißt, nicht das, was *bestimmte politische Ordnungen* gestaltet, sondern was *Lebenswirklichkeit* schafft. Und die Demokratie schuf keine Lebenswirklichkeiten. Auch nicht die Demokratie der Vereinigten Staaten von Amerika, die aktiv verantwortlich war für das, was in El Salvador geschah. Und er übte Kritik an der Heuchelei: „Die Vereinigten Staaten handeln innerhalb ihrer eigenen Grenzen mit einem gewissen Grad von Demokratie, außerhalb davon aber ist ihnen die Demokratie absolut gleichgültig.“<sup>1</sup>

J. Comblin, stellt dort, wo er die Ergebnisse des formalen Funktionierens der Demokratie betrachtet, ein allumfassendes Versagen fest. „Die Demokratie befindet sich in der ganzen Welt in der Krise, in erster Linie in Europa und in den Vereinigten Staaten. Es ist ein weltweiter Jammer. Auch in Lateinamerika, wenn sich dies auch auf etwas andere Weise äußern mag.“<sup>2</sup> Und die Krise ist unverkennbar, wenn man die Demokratie – was auch immer ihr unter theoretischem Blickwinkel betrachtetes Wesen sein mag – als konkrete Wirklichkeit betrachtet,