

Die Wiederkehr des apokalyptischen Bewusstseins

Hille Haker, Andrés Torres Queiruga und Marie-Theres Wacker

Apokalyptik - dieser Begriff steht heute für die „Endzeit“, für den Schrecken und eine Verdichtung der geschichtlichen Zeit, die wenig Raum zu lassen scheint für utopische Entwürfe oder Hoffnungszeichen eines Neubeginns. Die wörtliche Übersetzung von *apokalypsis* als „Aufdeckung“ oder „Offenbarung“ könnte dabei sehr wohl auch als Hinweis gewertet werden, dass umwälzende Veränderungen erwartet werden, die sowohl positiver als auch negativer Art sind. Das heißt: Wenn die Wiederkehr des apokalyptischen Bewusstseins vor allem negative Züge trägt, dann bedeutet dies, dass es in den Umwälzungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine Desorientierung gibt, die vor allem als Angst in der Gegenwart bzw. als Angst vor der Zukunft thematisiert wird. Zugleich werden Katastrophen als so tiefgreifend erfahren, dass auf der einen Seite die Bilder der „Endzeit“ zur kulturellen Metapher einer zukunftslosen Gegenwart werden - einer Gegenwart, die Lebensmöglichkeiten eher nimmt als gewährt und die der Gestaltung durch das Handeln von Menschen entzogen sind. Auf der anderen Seite werden solche Bilder zu *einer* Signatur sogenannter postmoderner Kultur, die mit allen Symboliken der Tradition ästhetisch und spielerisch umgeht, ohne dass diese an ethische, politische oder gar religiöse Überzeugungen geknüpft werden. Fast könnte man versucht sein zu sagen: Je mehr die ästhetisierte Apokalyptik genossen wird, umso stiller wird es um diejenigen, die in der Realität

endzeitlich anmutenden Katastrophen ausgesetzt sind. Ist es so still um die Opfer von Bürgerkriegen, von extremer Armut, von Klimakatastrophen, *weil* ihr Leiden real ist und nicht so leicht der Kulturindustrie einzuverleiben ist wie die Symbolisierungen in Kunst, Kultur und Wissenschaft? Ist es so still um die 85 reichsten Menschen der Erde, die mehr Reichtum angehäuft haben als die untere Hälfte der globalen Bevölkerung oder 3,5 Milliarden Menschen, wie Oxfam behauptet¹, weil dieses Verhältnis alles Vorstellungsvermögen übersteigt?

Welche Rolle spielt die Theologie bei der von uns diagnostizierten „Wiederkehr des apokalyptischen Bewusstseins“? Ist ihre Tradition eine Quelle für die Bilder, die zum Zeitgeist passen, oder birgt die jüdisch-christliche Tradition auch andere Lesarten, die womöglich verschüttet sind? Verweist das „Ende“ der *einen* Welt und der *einen* Zeit auf den Beginn einer neuen Welt und einer neuen Zeit? Oder stellt dieser Gedanke nur eine Flucht aus der Gegenwart dar, die ansonsten unerträglich wäre?

Dieses Heft geht der Frage nach, was „Apokalyptik“ in der biblischen Tradition meint, wie diese biblische Tradition in der gegenwärtigen christlichen Theologie weiterlebt oder neu aufgenommen wird – und welche Konsequenzen sich daraus ergeben. Die konkrete geschichtliche Verortung der biblischen und systematischen Perspektiven markiert somit den Ausgangspunkt der Reflexion. Darüber hinaus aber haben wir einige unserer Autoren gebeten, konkreter und expliziter aus ihrer eigenen religiös-kulturellen Perspektive auf die Apokalyptik zu sehen. Ihre jeweils unterschiedlichen Blickwinkel bergen weitere interessante Einsichten zu den Diskursen der Apokalyptik. Unsere Hoffnung ist, dass wir so einen kleinen Beitrag zu einer Theologie leisten können, die in einem wichtigen Strang unserer Tradition verwurzelt ist, zu einer Theologie, die kein Selbstzweck ist, sondern Bestandteil einer Umwendung, die heute so dringlich ist wie immer dann, wenn Formen apokalyptischen Denkens und Redens entstanden.

Jürgen Ebach geht in seinem Beitrag von der Beobachtung einer geradezu widersprüchlichen Weise der Rezeption von „Apokalyptik“ in der christlichen und jüdischen sowie modern-säkularen Wirkungsgeschichte aus: Wie konnte aus der apokalyptischen Zeitansage und der damit verbundenen Hoffnung, dass es „so nicht weitergeht“, die Zeit der (christlichen) Imperien werden? In einem genaueren Blick auf die Visionen des Daniel-Buches zeigt Ebach, dass diese bald als „Fahrplan der Weltgeschichte“ hin zum endzeitlichen Weltuntergang umgedeutet wurden. Nach der konstantinischen Wende konnte zudem die aus 2 Thess 2,1-8 abgeleitete Vorstellung eines „katechon“, der den Untergang der Welt aufhält, auf die christliche Herrschaft bezogen werden. So tritt neben die apokalyptische Hoffnung auf den Abbruch der Zeit die „Apokalypsevermeidung“ und das Sich-Einrichten in dieser Welt-Zeit. Demgegenüber fasst Ebach seine eigene Option in einem Satz zusammen, der für viele der in diesem Heft versammelten Beiträge stehen könnte: „Es soll weiter gehen, aber damit es weitergehen kann, darf es nicht immer so weiter gehen.“ So interpretiert er das „apokalyptische Bewusstsein“ als ein Bewusstsein der Dringlichkeit von Veränderungen, ein Plädoyer gegen die Aufrechterhaltung eines als falsch empfundenen Status Quo – das sich

kontextsensibel und keineswegs sicher vor Irrtümern je neu im Alltagsgeschäft des Politischen zu situieren hat.

Veronika Bachmann konzentriert sich auf den Bereich der nichtkanonisch gewordenen antik-jüdischen Schriften, die man zur apokalyptischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit rechnet. Mit dem „Wächterbuch“, das die ersten 36 Kapitel des äthiopischen Henochbuches umfasst, der „Tiervision“, die sich ebenfalls in äthHen findet, und dem Vierten Esrabuch greift sie drei Texte heraus, in denen der Rückgriff auf eine (gute) Schöpfungsordnung, zu der die jeweilige Gegenwart als Abweichung charakterisiert wird, eine entscheidende Rolle spielt. Interessant ist, so zeigt Bachmann mit Blick auf das „Wächterbuch“ und die „Tierapokalypse“, die Perspektive auf diejenigen, die eigentlich Veränderungen herbeiführen könnten, dies aber nicht tun. Ihnen gilt das Gericht als Bedingung einer erneuerten Welt. Explizit thematisiert die „Tiervision“ dabei die Möglichkeit eines gewaltsamen Umsturzes, während die apokalyptische Vision im Buch Esra gegen die Indifferenz gerichtet ist und ein gerechtes Leben anmahnt. Mit der Thematisierung einer Gegenwartsdiagnose, der Möglichkeit bzw. Notwendigkeit von Widerstand sowie der grundsätzlichen Betonung der Möglichkeit eines gerechten Zusammenlebens sind die Perspektiven benannt, die für die heutige Rezeption dieser Texte weiterführend sein können. Bachmann markiert freilich auch das Unbehagen, das heute gegenüber einer allzu gewissen ethischen Urteilsstruktur besteht, und sie kritisiert die Betonung der „einen“ wahrhaftigen Ordnung, die in den Texten vorausgesetzt wird. Dass jedoch umfassende Transformationen nicht alleine das Werk von Menschen sein können, sondern Gottes bedürfen, bildet die Grundlage für die Sehnsucht, die sich in den Texten spiegelt.

Xavier Alegre stellt das apokalyptische Buch des Neuen Testaments, die Offenbarung des Johannes, in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Gegenüber fundamentalistischen Rezeptionen, die das Weltende als Drohkulisse ausmalen, stellt er eine andere Botschaft der Johannes-Apokalypse für die Gegenwart heraus, die methodisch-hermeneutisch an befreiungstheologische Linien anknüpft und sie mit der Perspektive des „Empire criticism“ verbindet. Diese Schrift ist, wie apokalyptische Literatur überhaupt, in einer zeitgeschichtlichen Situation entstanden, in der die politische und ökonomische Allmacht eines weltumfassenden Imperiums die Kluft zwischen Mächtigen und Ohnmächtigen, Reichen und Armen beständig vergrößerte. In dieser Situation bietet die Apokalypse des Johannes eine kritische prophetische Analyse, die die falschen Versprechungen des Imperiums demaskiert, zu hellsichtigem Widerstand ermutigt und zu aktiver Hoffnung aufruft. Für heutige Gemeinden, die sich auf die Botschaft des Evangeliums beziehen, stellt die Johannesapokalypse deshalb eine bedeutende Ressource für die Überzeugung dar, dass „eine andere Welt möglich ist“.

Im zweiten Abschnitt des Heftes gehen die Autoren der gegenwärtigen Rezeption der Apokalyptik aus systematisch-theologischer Perspektive nach. Den Auftakt macht *Colby Dickinson*, der auf neuere Ansätze in der (kontinentalen) Philosophie verweist, die im Kontext einer aktuellen Beschäftigung mit theologischen Gehalten entstanden sind. Seine provokative Frage lautet: Sind die wahren Atheisten

womöglich die Theologen? Sein Ausgangspunkt ist der Offenbarungsbegriff, der in säkularisierter Form in der Philosophie weiterlebt (J. Taubes): „Aufgedeckt“ werden soll nämlich die Paradoxie der menschlichen Existenz, die heute einerseits unter dem Stichwort von „Hybridität“ oder „Unentscheidbarkeit“ firmiert und so eine Orientierungslosigkeit beschreibt, die andererseits aber den Versuch der „Vereindeutigung“ im Sinne von Ordnungssystemen und epistemischen Ordnungsstrukturen nach sich zieht. Der Rekurs auf die apokalyptische Sprache bedeutet nun, so Dickinson, die binären Ordnungscodes gerade aufzubrechen und neue Modelle des Zusammenlebens zu entwerfen, die der Heterologie und Heterogenität einen größeren Platz einräumen als binäre bzw. dualistische Ordnungen dies können. Dies ist insofern für die Theologie relevant, als ein solches antinomisches Denken auch die theologische Sprache radikal in Frage stellt – und dies unter expliziter Berufung auf eine theologische Tradition, die wie kaum eine andere von der Gegenüberstellung von Ordnung und Unordnung, Gut und Böse, Gegenwart und Zukunft etc. charakterisiert zu sein scheint. Dickinson verweist für diese theologische Perspektive vor allem auf die Arbeiten von John Caputo.

Gregor Taxacher wendet sich in seinem Beitrag der, wie er sagt, „ohnmächtigen Allmacht“ gegenwärtiger Gesellschaften zu, die dazu führt, dass bei allen Möglichkeiten einer durchtechnisierten und vernetzten Welt das Gefühl einer den einzelnen überwältigenden Komplexität dominiert. Dieses „monistische“, das heißt auch: Alternativen ausschließende Ohnmachtsgefühl in der Allmacht, das allenthalben beobachtet werden kann, lähmt und verhindert die radikale Veränderung, die eigentlich notwendig wäre; im Gegenteil, sie führt zu einer Schicksalsgläubigkeit, die zugleich jedoch mit einer Katastrophenstimmung einhergeht. Dem stehen die Gerichtsreden der biblischen Texte fremd gegenüber: Sie unterscheiden nämlich zwischen „gut“ und „böse“, zwischen denjenigen, die Veränderungen bewirken könnten und es nicht tun, und denen, die als Opfer der Tatenlosigkeit betrachtet werden. Apokalyptik, so Taxacher, unterscheidet, wo die herrschende Theologie eher gleichmacht und vorschnell alle und alles im universalen Heilsangebot Gottes harmonisiert. Gegenüber zwei unheilvollen Tendenzen, der vorschnellen Übertragung auf die Wirklichkeit wie auch umgekehrt der Verweigerung, Apokalyptik und Heilshandeln zu verbinden, setzt Taxacher auf eine „Kritik der apokalyptischen Vernunft“, die die konstruktiven Seiten dieser Tradition erst zum Vorschein bringt. Die biblische Apokalyptik erweist sich damit als Fingerzeig für die gegenwärtige Theologie, eine kritische Perspektive für die „Unterscheidung der Geister“ zu gewinnen: Mit Blick auf die Ordnung des Kapitalismus und auf die ökologische Krise die „befristete Zeit“ (Metz) als Zeit des Gerichts und zugleich als Zeit der Hoffnung in Erinnerung zu rufen, ist eine Aufgabe, der sich die Theologie zu stellen hat. Theologie, so Taxacher, wäre damit auch der Ruf, einen neuen Anfang zu wagen: Es gibt ein richtiges Leben unter den gegenwärtigen Bedingungen, selbst wenn man diese nicht entscheidend verändern kann.

Carlos Mendoza legt die Grundzüge einer Hermeneutik vor, die die Vorstellungen

von Eschatologie und Apokalypse in den postmodernen Kontext einbettet und das Ende der Zeiten neu interpretiert. Seine Analyse gliedert sich in drei Aspekte: 1. den Begriff der systemischen Gewalt, wie ihn das in Lateinamerika und anderen Regionen des Südens in den letzten Jahrzehnten aufgekommene anti-systemische Denken postuliert; 2. die Einsicht des theologischen Glaubens, die aus der Bejahung der Verletzlichkeit/Vulnerabilität erwächst; und 3. die Theologie der messianischen Zeit im Deutungshorizont einer durch die Logik der Hingabe veränderten Zeitlichkeit.

In dieser Sichtweise geht es darum, sich die Geschichte „von ihrer Unter- und ihrer Kehrseite her“ wieder anzueignen. Ausgangspunkt hierfür ist das theologische Leben, das die Gerechten der Geschichte und ebenso die Opfer beseelt, wenn diese mit ihrer Vergebungsbereitschaft den Teufelskreis der Rivalität durchbrechen. Eine solche Erfahrung wird nur möglich durch den theologischen Glauben, der - dank der Zeugenschaft derer, die, obwohl der Vernichtung ausgesetzt, in der Nachfolge Jesu von Nazaret ihr Leben für die anderen hingegeben haben - die Gegenwart eines mitleidenden Gottes im Herzen der Geschichte bekennt.

Für den dritten Teil dieses Heftes haben wir unsere Autoren gebeten, ihren eigenen geographischen bzw. geo-politischen Standort mitzureflektieren.

Joaquín García Roca schreibt als spanischer Soziologe und Theologe mit vielfältigen Einblicken in lateinamerikanische Zusammenhänge. Er geht von der Diagnose aus, dass die in der gegenwärtigen globalen Krise durch den Wirtschaftsliberalismus hervorgerufene soziale Verwüstung sich mit einem bestimmten apokalyptischen Diskurs verbindet, um mögliche Alternativen zu verschließen, Ohnmacht zu legitimieren und eine aktive Ausübung von BürgerInnenschaft (Citizenship) zu verhindern. Die Autorität des fortgeschrittenen Kapitalismus hat im apokalyptischen Universum eine Legitimierungsquelle gefunden. Die Epochenwende, das Ende des Systems und die globale Krise schaffen geeignete Bedingungen, um die Zukunft als Bedrohung zu projizieren. Gefragt werden muss aber, auf welche Weise diese Diskurse mit ihren entsprechenden Praktiken die christliche Hoffnung enthüllen, untergraben und verstecken, eine Hoffnung, die sich ja ihrerseits auf apokalyptische Motive stützt. Kann die biblisch-apokalyptische Tradition ein Impuls zur Emanzipation sein für die Opfer unserer Zeit, so wie es in den frühen Gemeinden war? Das Hereinbrechen dieser apokalyptischen Vision, so die These des Autors, bringt neue soziale und kulturelle Akteure hervor, macht alte Konzepte obsolet und ermöglicht eine andere Weise, die Zukunft ins Auge zu fassen und die vorletzte Zeit zu leben.

Ernst Conradie verfolgt mit Blick auf Südafrika das Interesse, die Denken und Handeln inspirierende Kraft des Apokalyptischen einzubringen in eine Theologie, die sich mit den großen ökologischen Herausforderungen unserer Tage auseinandersetzt und die gerade auch in Südafrika, einem Land mit rasch wachsendem ökologischem Fußabdruck, notwendig ist. Aus dem Kampf gegen die Apartheid in Südafrika sind Lehren zu ziehen, die darauf ausgerichtet sind, Widerstandsformen zu entwickeln, um eine wirkliche Änderung des (afrikanischen) Diskurses zum Klimawandel zu bewirken. Vor diesem Hintergrund entwickelt Conradie

Kriterien eines verantworteten apokalyptischen Sprechens und Handelns. Erstens muss eine solche Apokalyptik von denjenigen ausgehen, die Opfer der gegenwärtigen Machtkonstellation sind. Zweitens muss sie zur Kenntnis nehmen, dass Warnungen von staatlichen Institutionen häufig bewusst überhört werden, während auf der anderen Seite ausgefeilte (staatliche) Sicherheitssysteme etabliert werden, die gegen die Proteste gerichtet sind. Drittens müssen Codes gefunden werden, die die Überwachungsmechanismen unterlaufen. Viertens muss eine neue Apokalyptik Symbole und Bilder entwerfen, die zum Handeln motivieren können. Fünftens müssen Praktiken der Solidarität etabliert werden, die einerseits den Opfern der gegenwärtigen Krise helfen und andererseits das Bewusstsein wach halten, dass die Machtkonstellationen bzw. gegenwärtigen Herrschaftsstrukturen überwunden werden können. Und sechstens muss eine neu zu entwerfende Apokalyptik Hoffnung wecken und Solidarität fördern, um den Widerstand auch unter Druck aufrechterhalten zu können. Mit diesen Kriterien, so Conrady, ließe sich der Kampf gegen den Klimawandel als ein apokalyptischer Diskurs betrachten, der auf eine radikale Veränderung abzielt, ohne die Opfer der Klimakatastrophe zu vergessen.

Lorenzo DiTommaso aus Montréal, Kanada, stellt in seinem Artikel, der die Entgrenzung der geographischen Perspektive durch das Internet in den Blick nimmt, die „Superflat-Apokalyptik“ des Internetzeitalters vor. Damit meint er die Transformation der hierarchischen, kontextgebundenen spekulativen Prophezeiungen des „Weltendes“ zu einer ent-hierarchisierten, „superflachen“, ungebundenen Form der Produktion, Ausgestaltung und Verbreitung apokalyptischer Spekulationen über das Internet. Von der Theologie weitgehend unbeachtet, bietet solche internetbasierte Apokalyptik jedoch einen interessanten Einblick in die Kultur zu Beginn des 21. Jahrhunderts, deren Bewertung weitgehend aussteht. Am Beispiel der „Maya-Apokalypse“ zeigt DiTommaso, wie das für 2012 vorhergesagte Ende der Welt im Internet aufgenommen, verbreitet und diskutiert wurde, ohne dass dies in irgendeiner Weise mit Handlungskonsequenzen gekoppelt worden wäre. Der „Stachel“ der theologischen Apokalyptik reduziert sich in dieser „superflachen“ Rezeption apokalyptischer Symbolik im Internet auf ein kommunikatives Spektakel, das kaum mit der philosophischen und theologischen Tradition vermittelt werden kann.

Ganz anders blickt *Daniel F. Pilario* auf das Thema dieses Hefts: Er beschreibt, wie die reale Katastrophe des Taifuns Yolanda, der Ende 2013 die Philippinen traf, nicht nur ganze Landstriche zerstört hat, sondern eben auch das Ende des Lebens für viele Menschen und das Ende einer Lebensweise für Tausende von Menschen bedeutete. „Nach dem Ende“ ist eine Metapher, die Pilario im Ausgang von James Bergers Analyse des apokalyptischen Bewusstseins - als Ende, als Katastrophe und als Interpretation katastrophaler Ereignisse - auf die völlige Zerstörung von Lebensmöglichkeiten, Menschenleben und Zukunft bezieht. Während die einen die Ursachen im schuldhaften moralischen Verhalten der Menschen vor der Katastrophe sehen und unversehens ein neues Ordnungssystem etablieren, das die „Lücke“ des Erlebens schließt, finden sich die Men-

schen vor Ort konkret mit der post-apokalyptischen Situation konfrontiert. „Nach dem Ende“, so Pilario, bedeutet für diese Menschen, sich *trotzdem* der Frage nach der Zukunft zu stellen. Überraschenderweise stellen die Menschen, die Pilario trifft, Gott nicht in Frage – sie beantworten die Theodizeefrage vielmehr mit dem Hinweis auf Gott, der in der schwer zerstörten Kirche präsent ist, in der sie sich zur Eucharistiefeyer zusammenfinden. Pilarios Bericht vom „Ground Zero“ der Philippinen ist ein erschütterndes Zeichen für die Hoffnung, für den Neuanfang „nach dem Ende“ – und insofern auch ein Zeugnis, dass die allgemeine Ohnmacht, von der Taxacher als Lebensgefühl der Gegenwart sprach, hier umgewendet wurde in eine post-apokalyptische Spiritualität, die mit Indifferenz gewiss nichts gemein hat.

Das *Theologische Forum* dieses Heftes nimmt den Ausbruch des Ersten Weltkrieges im Sommer 1914 zum Anlass, an diese „Urkatastrophe Europas“, für die zuweilen auch der Begriff der „Apokalypse“ bemüht wird, aus verschiedenen Perspektiven, die Theologie und Kirchen berühren, zu erinnern.

Die systematische Theologin *Luzia Scherzberg* und der Kirchenhistoriker *August Leugers-Scherzberg* konzentrieren sich auf die katholische Theologie in Deutschland zu Beginn und während des Krieges. Sie legen den Finger darauf, dass auch katholische Theologen im Herbst 1914 das berüchtigte, den Krieg feiernde „Manifest der 93“ unterzeichnet haben, und zeigen, dass der Wunsch, im Nationalstaat Deutschland akzeptiert zu werden, ein treibendes Motiv der katholischen Kriegsbegeisterung war, wobei die Entsolidarisierung mit den Katholiken auf der Seite der „Feinde“ in Kauf genommen wurde. Als Grundzug einer sich entwickelnden katholischen Kriegstheologie zeichnet sich das Verständnis des Krieges als „Ort der Gottesoffenbarung“ ab, dessen prägendes Erlebnis im Erlebnis der katholischen Liturgie seine Entsprechungen finden soll. Diese Theologie hat in der konkreten Alltagsfrömmigkeit während des Krieges wenig Widerhall, setzt sich aber nach dem Krieg bei bestimmten Theologen fort bis hin zu deren begeisterter Zustimmung zur „Machtergreifung“ der Nationalsozialisten.

Der Historiker *John Pollard* stellt die Figur des Papstes während des Ersten Weltkrieges, Benedikts XV., ins Zentrum seiner Ausführungen. Benedikt XV. hat vom Beginn seines Pontifikates an dazu aufgerufen, dem unsinnigen Blutvergießen ein Ende zu machen und zu Friedensverhandlungen zusammenzukommen. Seinen Bemühungen, so zeigt Pollard, waren diplomatisch Grenzen gesetzt, sie verfolgten aber auch eigene, aus katholisch-päpstlicher Sicht unhintergehbare Ziele, vor allem die Stärkung der österreichisch-ungarischen Monarchie als Bollwerk gegen Russland. Ein leitendes Motiv Benedikts für seine Friedensinitiativen allerdings war sein Sinn für Gerechtigkeit, mit dem er die Kriegsverbrechen auf allen beteiligten Seiten kritisierte. Darin sieht Pollard auch ein wichtiges Vermächtnis dieses Papstes an seine Nachfolger.

Ebenfalls als Historiker leuchtet *Ivo Banac* die komplexe Situation der Gesellschaften und Kirchen im Balkan im zeitlichen Umfeld des Ersten Weltkrieges aus. Als Grundzug eines bereits länger andauernden Umbruchs erscheint ihm die Herausbildung von Nationalstaaten in Ablösung vom Osmanischen Reich und

damit einhergehend die Herausbildung autokephaler (orthodoxer) Kirchen in Ablösung vom Patriarchat in Konstantinopel. Damit aber wird Religion abhängig vom Primat des Nationalen und gerät in spezifische Formen von Säkularisierung. Mehr als der Erste Weltkrieg selbst sind es diese Entwicklungen, die nach Banac die Länder bzw. Kirchen des Balkan bis heute bestimmen.

Ein Dank gilt denen, die uns Impulse für dieses Heft gegeben haben: Rebeka Anić, Michelle Becka, Thomas Bremer, Zoran Grozdanov, Diego Irarrázval, Gianluca Montaldi, Norbert Reck, Sara Wilhelm Garbers, Silvia Scatena und Gabriele Stein.

¹ Vgl. Oxfam, *Working for the Few. Political Capture and Economic Inequality*, 20. 1. 2014, abzurufen unter www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-en.pdf (27. 1. 2014).