

Franz Hinkelammert, ein „ausgewanderter Deutscher“, 1931 im münsterländischen Emsdetten geboren, ist Wirtschaftswissenschaftler und Theologe, Europäer und Lateinamerikaner, weil seit 1963 in Lateinamerika lebend. Diese zweifache „Doppelexistenz“ macht ihn fähig, Plausibilitäten aufzubrechen, die in Europa das Denken häufig unerkant beherrschen und damit beschränken.

Wie Hinkelammert im Laufe seines nunmehr 80-jährigen Lebens die Originalität seines Denkens zu entwickeln lernt; wie er durch den Vater auf die Spur gesetzt wird, dass weder Pädagogik noch Philosophie oder Theologie ohne Ökonomie zu verstehen seien, wie er Karl Marx schöpferisch rezipiert und wie er schließlich in Paulus von Tarsus den Begründer eines kritischen Denkens entdeckt, das von den „Plebejern und Verachteten“ aus zu fundamentaler Gesetzeskritik befähigt – das lässt die hier von ihm selbst erzählte Lebensgeschichte authentisch nachverfolgen.

Franz J. Hinkelammert - Befreiung denken. Grenzgänge zwischen Kontinenten und Wissenschaften

Befreiung denken

Grenzgänge zwischen Kontinenten und Wissenschaften

Franz J. Hinkelammert



Franz J. Hinkelammert

Befreiung denken

Grenzgänge zwischen Kontinenten und Wissenschaften

Franz J. Hinkelammert

BEFREIUNG DENKEN

Grenzgänge zwischen Kontinenten und Wissenschaften

bearbeitet und herausgegeben von Norbert Arntz

Edition ITP-Kompass und Edition Exodus

Münster / Luzern 2011

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Hinkelammert, Franz J.
Befreiung denken.
Grenzgänge zwischen Kontinenten und Wissenschaften

bearbeitet und herausgegeben von Norbert Arntz

Alle Rechte vorbehalten
© Edition ITP-Kompass und Genossenschaft Edition Exodus
Münster / Luzern 2011

Druck: Books on Demand GmbH, Norderstedt

ISBN: 978-3-9813562-1-2

INHALT

VORWORT von Norbert Arntz	7
1. Kapitel: KINDHEIT UND JUGEND IN DER NAZI-ZEIT	11
2. Kapitel: STUDIENGANG „THEOLOGIE-ÖKONOMIE“	26
3. Kapitel: POLITISCHE SOZIALISATION IN CHILE.....	36
4. Kapitel: DER MILITÄRPUTSCH UND DIE „THEOLOGIE DES VÖLKERMORDS“	48
5. Kapitel: VOM EXIL IN DEUTSCHLAND ZUM NEUBEGINN IN COSTA RICA	62
6. Kapitel: LATEINAMERIKA IN DER SCHULDKNECHTSCHAFT DES IMPERIUMS	69
7. Kapitel: GLOBALISIERUNGSSTRATEGIE UND DEMOKRATIE.....	76
8. Kapitel: STAATSTERRORISMUS.....	87
9. Kapitel: THEOLOGIE WIDER DIE GÖTZEN DES TODES	103

10. Kapitel: MENSCHENRECHTE ODER: DER KONFLIKT UM EINE ALTERNATIVE GESELLSCHAFT.....	115
11. Kapitel: DIE AUFERSTEHUNG DER FUNDAMENTALISTISCHEN BEWEGUNGEN.....	132
12. Kapitel: UTOPISCHE VERNUNFT UND REBELLISCHES SUBJEKT	144
13. Kapitel: GESETZESKRITIK MIT PAULUS UND MARX.....	155
14. Kapitel: RÜCKBLICK: PESSIMISTISCH, ABER NICHT OHNE HOFFNUNG	164

VORWORT

Franz Hinkelammert, ein „ausgewanderter Deutscher“, 1931 im münsterländischen Emsdetten geboren, ist Wirtschaftswissenschaftler und Theologe, Europäer und Lateinamerikaner, weil seit 1963 in Lateinamerika lebend. Diese zweifache „Doppelexistenz“ macht ihn fähig, Plausibilitäten aufzubrechen, die in Europa das Denken häufig unerkannt beherrschen und damit beschränken. Hinkelammert hat seine gründliche Ausbildung aus Deutschland auf den lateinamerikanischen Kontinent mitgenommen, aber hier sein gesamtes Begriffsarsenal umgearbeitet:

„In diesem Ambiente mit seinem völlig anderen Kontext hatte ich meine gesamte Begrifflichkeit zu überarbeiten und konnte das in dem beeindruckenden vitalen intellektuellen Klima von Chile tun. Hier durchlief ich wirklich eine neue Ausbildung, für die alle vorangegangenen Abschnitte nur Vorstufen waren. Und die Überarbeitung aller Begriffe und Vorstellungen, die ich von der akademischen Bildung mitgebracht hatte, zog natürlich auch die völlige Veränderung der Perspektive nach sich.“ (S. 40)

Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen in spanischer Sprache sind viele Arbeiten inzwischen auch in deutscher Sprache zugänglich. Einige Titel seien hier nur genannt: „Die Radikalisierung der Christdemokraten“ – „Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens“ – „Das Subjekt und das Gesetz“ – „Die ideologischen Waffen des Todes“ – „Kritik der utopischen Vernunft“ – „Götze Markt“. Die Titelauswahl lässt bereits darauf schließen, dass Franz Hinkelammert die im deutschen Sprach- und Denkraum aufgerichteten Grenzzäune zwischen den Fachdisziplinen Ökonomie, Theologie und

Philosophie entschieden überschreitet. Er praktiziert ein Denken, das sich nicht interdisziplinär versteht, sondern die Disziplinen selbst in Frage stellt. Ironisch fragt er:

„Ist Platon nur ein Philosoph? Ist Aristoteles nur ein Philosoph? Sind Augustinus oder Thomas von Aquin nur Theologen? Keiner von ihnen war Philosoph oder Theologe im Sinne der heutigen Disziplinen. Platon entwickelte die erste Theorie zur gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Er war der erste, der ein Gemeinwesen entwarf. Was betreibt er da: Soziologie, Ökonomie oder Philosophie? In der griechischen Kultur war die Philosophie keine Disziplin, sondern bezeichnete die Liebe zur Weisheit. Dieses Verständnis brauchen wir heute wieder. Man darf sich nicht an den Disziplinen orientieren, wenn man über die Realität nachdenken will. Ich glaube, wenn man von den Problemen aus zu denken beginnt, dann lösen sich die Disziplinen in Luft auf. Denn man kann ein Problem nicht wirklich durchdenken, wenn man es nicht unter ökonomischen, politischen, gesellschaftlichen, theologischen und weiteren Aspekten zugleich reflektiert. Aber das hat nichts damit zu tun, dass man Experte in all den Disziplinen sein muss, die sich jeweils spezifisch mit Teilaspekten der Realität befassen. Das scheint mir die Herausforderung an das heutige Denken zu sein.“ (S. 111)

Wie Hinkelammert im Laufe seines nunmehr 80-jährigen Lebens die Originalität seines Denkens zu entwickeln lernt; wie er durch den Vater auf die Spur gesetzt wird, dass weder Pädagogik noch Philosophie oder Theologie ohne Ökonomie zu verstehen seien, wie er Karl Marx schöpferisch rezipiert und wie er schließlich in Paulus von Tarsus den Begründer eines kritischen Denkens entdeckt, das von den „Plebejern und Verachteten“ aus zu fundamentaler Gesetzeskritik befähigt – das lässt die hier von ihm selbst erzählte Lebensgeschichte authentisch nachverfolgen.

Wir hoffen, dass der Leser/die Leserin sich durch die Lektüre dieses Buches auf dreierlei Weise angeregt fühlen möge:

- Die Lektüre wird dazu verhelfen, aus den autobiographi-

schen Notizen den Denkweg von Franz Hinkelammert im historischen Kontext von Europa und Lateinamerika besser zu begreifen.

- Im Licht dieser Biographie wird es zugleich möglich, einen neuen Blick für die wechselvolle Geschichte zwischen Europa und Lateinamerika in den vergangenen Jahrzehnten zu gewinnen.
- Der Leser/die Leserin wird aber auch selbst zu einem schöpferischen, antitotalitären Denken inspiriert, das der imperialen Logik auf die Spur kommt und der Konstruktion eines rebellischen Subjekts in Gemeinschaft dienen kann.

Der Text ist entstanden aus Gesprächen, die Lilia Solano aus Bogotá/Kolumbien, Estela Fernandez Nadal und Gustavo David Silnik aus Mendoza/Argentinien sowie Norbert Arntz aus Deutschland bei jeweils verschiedenen Gelegenheiten mit Franz Hinkelammert geführt und aufgezeichnet haben.

Die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen des Instituts für Theologie und Politik in Münster sowie des Exodus-Verlages in Luzern veröffentlichten dieses Buch anlässlich des 80. Geburtstages von Franz Hinkelammert. Es ist ein Zeichen des Dankes dafür, dass er die Anstrengung des Denkens durch seine Kreativität beflügelt, den Widerstand gegen die Diktatur der Alternativlosigkeit durch die Suche nach Alternativen hartnäckiger gemacht und geholfen hat, die Hoffnung nicht auf Illusionen zu stützen.

Norbert Arntz



Franz Hinkelammert

1. Kapitel

KINDHEIT UND JUGEND

IN DER NAZI-ZEIT

Meine Kindheit habe ich in der Nazizeit erlebt. Ich war 14 Jahre alt, als die Naziära beendet wurde. Ich erinnere mich noch sehr genau an den Kriegsbeginn und die Kriegszeit. Allerdings, wenn man mit 12, 13 oder 14 Jahren auch viele Dinge bereits wahrnimmt, weiß man sie doch noch nicht zu interpretieren. Die Auswirkungen jedoch waren beträchtlich, zumindest für mich. Das wurde mir insbesondere in der Zeit nach dem Ende des Krieges klar, als Informationen ganz anderer Art als bisher bekannt wurden.

Unsere Familie wohnte in jenen Jahren nicht im Zentrum einer Großstadt, wo man mit allen Bewegungen und Ereignissen viel direkter konfrontiert war. Wir wohnten vielmehr am Rande von Herford, einer Kleinstadt von ca. 40.000 Einwohnern, also fast auf dem Land. Ich glaube, das hatte für mich einen großen Vorteil. Ich konnte den Nationalsozialismus und seine Brutalität aus größerer Distanz betrachten, von der Provinz aus, von einem bäuerlich-konservativen Milieu aus, das sich mit dem Nazi-Regime nicht identifiziert hatte. Meine sehr konservativ katholischen Eltern haben sich den Nazis nie angeschlossen, aber auch keinen Widerstand gegen sie geleistet. Dennoch gab es Momente, in denen mir die Nazis nahe rückten und ihr wahres Gesicht zeigten, vor allem als plötzlich Menschen verschwanden. Die Juden verschwanden, darunter sogar einige enge Freunde. In den Jahren 1940/1941 sahen wir zunächst, wie sie den Davidstern tragen mussten, und plötzlich waren sie verschwunden. Dann sah man die Menschenschlangen in Fußmärschen zum Bahnhof ziehen und andere schreckliche Dinge. Solche Bilder haben sich mir tief

eingegraben. Damit habe ich aber noch nichts gesagt über die Schule mit ihrem erheblichen Einfluss, über Lehrer, die Nazis waren etc..

Der Krieg kam uns nah durch die Luftangriffe. Ich erinnere mich ganz genau, dass Herford zu großen Teilen zerstört wurde, auch die Gegend, durch die ich jeden Tag zu gehen hatte, weil hier die Oberschule lag. Nach einem Luftangriff sah ich viele Häuser in Trümmern und die Toten auf den Straßen liegen. Ich arbeitete damals in der Pfarrei mit, um Hilfsmaßnahmen zu organisieren. Wir bildeten Gruppen für den Wiederaufbau der Häuser. Um Mauern wieder zu errichten oder ein Dach zu decken, hatte man als 13-/14jähriger ja schon genügend Kraft. Wir haben viel gearbeitet und uns ständig einem Klima drohender Gefahr ausgesetzt gefühlt. Ich erinnere mich genau: Als einmal ein Luftangriff begann, nicht gegen Herford, sondern gegen Hannover, habe ich etwa 1000 riesige Bomber gezählt, die über uns hinweg flogen. Obwohl es ein sonniger Tag war, wurde es so dunkel, dass uns ein furchtbarer Schrecken überwältigte.

Der Luftkrieg hat tiefe Spuren in mir hinterlassen. Das Haus erbebte bei den Explosionen. Häufig zersplitterten durch den Luftdruck, den die Bomben erzeugten, die Fensterscheiben in unserem Haus. Kaum lag man abends im Bett, trieben uns die Explosionen wieder jählings heraus in den Luftschutzkeller. In diesem Unterschlupf haben wir viel Zeit verbracht. Da habe ich wirklich verstehen gelernt, was ein Bombardement aus der Luft bedeutet. Für mich ist es keine Frage, dass die Alliierten im Zweiten Weltkrieg das Recht auf ihrer Seite hatten. Aber ich erlebte das Entsetzen. Und das Entsetzen ist immer unschuldig. Es gibt keinen Luftangriff, der nicht auch Unschuldige trifft. Das Bombardement aus der Luft verfolgt mich heute noch in meinen Träumen.

Jedes Mal, wenn ich einen Luftangriff sehe, ob auf Bagdad, auf den Libanon oder vor einigen Jahren auf Serbien, werden in mir die Bilder wieder wach gerufen, die mich an seine Unmenschlichkeit erinnern. Ich kann nicht anders, als gegen Luftangriffe Position zu beziehen. Mir ist völlig gleichgültig, ob es dafür Rechtfertigungsgründe gibt oder nicht. Statt eines wirklichen Grundes finde ich häufig eine ent-

setzliche Heuchelei. Wenn jemand in eine Diskussion eingreift und mir entgegnet: „Aber hier geht es doch um einen Diktator!“, dann muss ich protestierend die Frage stellen: „Was hat ein 14jähriges Kind mit einem Diktator zu tun? Warum willst du dieses Kind umbringen?“

Die Lehren aus den sog. „Kollateralschäden“ wirken in mir als die stärksten Erinnerungen an den Krieg. Herford litt ausschließlich unter „Kollateralschäden“. Ich wohnte in der Nähe einer großen Kaserne, weshalb wir in der ständigen Angst lebten, besonders gefährdet zu sein. Auf Dauer aber stellte sich heraus, dass sich diese Wohnlage zu unseren Gunsten auswirkte, denn die Luftangriffe richteten sich gegen zivile, nicht militärische Anlagen. Dann und wann waren wir auch unmittelbar gefährdet, wenn wir zum Beispiel Fußball spielten, und plötzlich aus einem Flugzeug mit einem Maschinengewehr auf uns geschossen wurde. Es gelang uns zwar, uns zu retten, aber der Schrecken saß tief.

In der Provinz war der Terror des Nazi-Regimes nicht so fühlbar. Erst nachher wurde mir bewusst, wie nah der Terror stets wirklich war, zum Beispiel durch die Eisenbahnwaggons mit Gefangenen. Man hatte als Junge damals üblicherweise eine romantische Vorstellung von Zügen, von Lokomotiven, wollte gern Lokomotivführer werden. Aber zu meiner Zeit wusste man nicht einmal, ob man noch eine Zukunft haben würde, wohin der Terror führen würde.

Meine Schulzeit fiel genau in die Nazi- und Kriegszeit. Als ich 1937 in die Schule kam, herrschte noch eine gewisse Normalität. Von 1939 an und vor allem ab 1940-41, als die Luftangriffe begannen, konnte man nicht wissen, wann wieder ein Alarm den Unterricht unterbrechen würde. Über sechs, sieben Jahre lang, auch noch in den ersten Nachkriegsjahren, hatten wir höchstens zwei oder dreimal während der Woche Unterricht. Manchmal gab es ganz selten Unterricht, ein andermal wieder ganz häufig, um die Zeit zu nutzen. Ich hatte also eine schlechte Schulbildung. In der Grundschule sprach man kaum von dem, was vor sich ging. Aber in der Oberschule war es anders. Hier wurde deutlich, wie sehr auch die Literatur im Dienst

der Propaganda stand. Besonders erinnere ich mich an das „Nibelungenlied“, das aus dem 12./13. Jahrhundert stammt. Jahrzehnte später habe ich es wieder gelesen, denn es ist vor allem wegen seiner verblüffenden Mystik vom kollektiven Selbstmord ein beeindruckendes Werk. Im Nibelungenlied zieht der Stamm der Burgunder gegen den Hof des Königs Attila zu Felde, obwohl klar ist, dass niemand zurückkehren wird. Bei ihrem Marsch an den Rhein warnt ein Seher sie, dass nur der Hofkaplan zurückkehren werde. Als sie den Fluss durchqueren, ergreift Hagen, der Anführer der Burgunder, den Kaplan und stößt ihn an der gefährlichsten Stelle des Rheins ins Wasser. Nach kurzer Zeit taucht der Kaplan jedoch wieder auf, schwimmt ans Ufer, und verflucht Hagen, der ihn ins Wasser gestoßen hatte, mit den Worten, er solle nicht mehr heimkommen. Am Hofe des Königs Attila werden sie in eine Schlacht Mann gegen Mann verwickelt, an deren Ende keiner übrigbleibt.

Dieses Epos bot eine Mystik, die dem ganzen deutschen Volk vermittelt wurde und im kollektiven Bewusstsein eine tiefe Spur hinterließ. Das Nibelungenlied war nicht das einzige Stück Literatur, das der Propaganda diente. Auch die Geschichte der Goten in ihrem Kampf gegen Rom gehörte dazu. Die Goten ziehen sich bis zum Vesuv zurück. Die Römer verfolgen sie und ziehen den Ring um sie immer enger. Schließlich stürzen sich am Ende alle Goten, Frauen, Männer und Kinder in den Vesuv. Von einem ähnlichen Fall wird bei der Eroberung Spaniens durch das Heer Hannibals im zweiten punischen Krieg etwa um das Jahr 200 vor Chr. berichtet. Alle, die sich den Invasoren widersetzen, zogen sich in eine Festung zurück. Als sie glaubten, sie seien umzingelt und würden nicht überleben können, brachten sich alle in einem unfassbaren kollektiven Selbstmord ums Leben.

Diese Erinnerungen an kollektive Selbstmorde sowie Gesellschaften, die solche Erinnerungen wachrufen, sind meines Erachtens Indizien für umfassende gesellschaftliche Krisen. Es widert mich an, wenn ich sehe, wie Kollektive an einen Punkt gelangen, an dem sie zu allem entschlossen sind. Auch gegenwärtig müssen wir wieder mit

dem Problem des kollektiven Selbstmordes leben. Statistiken aller Art lassen sich dazu überall finden. Eine solche Paranoia habe ich zum ersten Mal in der Oberschule erlebt, so dass ich all das, was heute geschieht, in einem engen Zusammenhang mit der Terrorepoche der Nazis wahrnehme.

Während des Krieges und in der Nachkriegszeit gab es Probleme mit der Nahrungsmittelversorgung. Mein Vater war Grundschullehrer, und zu seinen Schülern gehörten stets einige Bauernkinder. Als Lehrer, ebenso wie Handwerksmeister, Pfarrer und Apotheker, hatte er auf dem Land ein gewisses soziales Ansehen. Außerdem gab es auf dem Land wenigstens Kartoffeln. Wir hatten keine gefüllte Vorratskammer, aber immer zu essen. Ich wusste davon, dass das Land Hunger litt, blieb aber selbst eher nur am Rande davon betroffen.

Meine Mutter kümmerte sich um die Familie, mein Vater war dem Militär überstellt, um den Kriegsverwundeten Unterricht zu erteilen, musste aber nicht mehr als Soldat an die Front. Die Kriegsversehrten mussten sich auf einen neuen Beruf vorbereiten und ihr gesamtes Leben ändern. In den letzten zwei Jahren des Krieges litt mein Vater fürchterlich mit den Kriegsblinden; denn sie waren Jugendliche von 19, 20, 21 Jahren, die das Leben und die ganze Welt verfluchten. Wenn die Arbeit an der Wiedereingliederung in die Gesellschaft mit solch erschütternden Verletzungen konfrontiert wurde, dann musste ein armer Schullehrer sogar als Psychologe tätig werden. Darauf war er aber gar nicht vorbereitet; im Grunde war darauf niemand, nicht einmal der Psychiater, vorbereitet.

Eine bestimmte Erinnerung steht mir mit aller Deutlichkeit vor Augen. Wir wohnten in einem Haus, das uns zugewiesen worden war, weil mein Vater in der Wehrmacht arbeitete. Es war ein Haus mit vier Wohnungen. Uns gegenüber wohnte die Familie eines Obersten, von Sass mit Namen. Ich war mit seinem Sohn, der so alt war wie ich, eng befreundet. Der Oberst war an der Front in Russland und hatte das Kommando über ein Regiment, das sich im Rückzug befand, weil die sowjetischen Truppen das deutsche Heer zerrieben. Die Lage wurde höchst bedrängend, als man in einer umzingelten Stadt eingekesselt

wurde. Eine ähnliche Lage wie die der Burgunder im Nibelungenlied. In dieser Situation tat der Oberst etwas, was mich für mein ganzes Leben tief beeindruckt hat. Hitler hatte ihm befohlen, bis zum letzten Mann zu kämpfen. Aber als der Oberst sah, dass das keinen Sinn mehr ergab, verweigerte er dem Diktator den Gehorsam und kapitulierte mit seinem ganzen Regiment. Damit rettete er das Leben all seiner Soldaten. Seine in Herford lebende Frau aber hatte gerade deshalb mit einem höchst feindseligen Klima zu kämpfen. Sie verließ aus lauter Angst ihre Wohnung nicht mehr. Von allen Seiten wurde sie angefeindet. Nachbarn und Nazis grenzten sie völlig aus. Einerseits war ich der Freund des Sohnes und kannte die Frau sehr gut, andererseits lebten wir in diesem von der Propaganda des kollektiven Selbstmordes so stark beeinflussten Klima, dass sogar Nachbarn solch gewalttätige Ausgrenzung verübten. Nach dem Krieg traf ich den Oberst wieder. Nach seiner Kriegsgefangenschaft war er 1947 heimgekehrt und wohnte nun in einer Nachbarstadt. Wegen meiner Freundschaft mit seinem Sohn lud er mich zu sich ein. Bei dieser Gelegenheit sprachen wir über seine Erlebnisse. Er schilderte mir, wie sinnlos es war, bis zum Schluss zu kämpfen. Er hat wirklich mutig gehandelt im Gegensatz zu anderen, die erst ihre ganze Truppe opferten, bevor sie sich am Schluss ergaben. Sie retteten ihre eigene Haut und opferten alle anderen. Ich habe diesen Oberst und seine heroische Tat sehr bewundert. In ihm erkannte ich Menschlichkeit und Mut statt Feigheit. Etwas Seltenes unter Militärs.

Wie schon erwähnt, arbeitete mein Vater für die Wehrmacht. Ab 1938 sollte er Unteroffiziere unterrichten, die nach ihrem Wehrdienst mit einer gewissen Fortbildung in Wissenschaft und Verwaltung in das Zivilleben zurückkehren sollten. Mein Vater lehrte das Fach Sozialwissenschaften, insofern gehörte auch die Wirtschaft zu seinem Fach. Als Grundschullehrer hatte er in Abendkursen an der Universität Wirtschaftswissenschaften studiert und 1936 auch mit der Promotion abgeschlossen, blieb aber weiterhin Grundschullehrer. In seiner Doktorarbeit behandelte er ein höchst merkwürdiges Thema: „Sozialer Alkoholismus und Familie – Ein sozialwissenschaftlicher Beitrag

zum Problem des Alkoholismus“ (Emsdetten 1936). Auf das Promotionsthema war er durch den Fall seines Onkels gestoßen. Der besaß eine kleine Tabakfabrik in Wettringen, einem Dorf von ein paar tausend Einwohnern, und war deshalb im Vergleich zu den anderen ziemlich reich. Durch seine Alkoholsucht verprasste er alles und machte dadurch auch das Dorf noch arm, das von seiner Tabakfabrik abhing. Mein Vater war katholisch, arbeitete aber seit den zwanziger Jahren mit Gruppen von Alkoholikern, die von der Sozialdemokratischen Partei organisiert waren. Heute wäre das vergleichbar mit den Gruppen der Anonymen Alkoholiker. Gleichzeitig gehörte er zu jenen konservativen Humanisten, die sogar Marx studierten. Einerseits besuchte er als guter Katholik jeden Morgen die Messe, andererseits lebte er in der sozialdemokratischen Tradition, die von vielen Katholiken abgelehnt wurde. In der Sozialdemokratie aber hatte er sein Tätigkeitsfeld, machte Erfahrungen mit Alkoholikern und stützte sich für seine Promotionsarbeit in Wirtschaftswissenschaften auf die dabei gewonnenen Einsichten.

Von all diesen Tätigkeiten meines Vaters habe ich anfangs nichts gewusst. Als er mir später davon erzählte, war die Sozialdemokratische Partei verboten. Mein Vater arbeitete von 1941 bis 1945 in den Schulen für die Kriegsverwundeten. Zwei Monate vor Kriegsende wurde der Unterricht ausgesetzt und mein Vater nach Hause geschickt. Für den sog. „Volkssturm“ galt er als 50jähriger, der im ersten Weltkrieg schwer verwundet worden war, als nicht mehr einsatzfähig. Er war Zuhause, als die Kapitulationsurkunde von Deutschland unterzeichnet wurde. Ich war bei Kriegsende 14 Jahre alt. Das bewahrte mich davor, noch am Schluss als Luftwaffenhelfer oder zum „Volkssturm“ eingezogen zu werden. Wäre ich nur ein Jahr älter gewesen, hätte es auch mich getroffen. Mit 15 Jahren wurden die Kinder damals in den Krieg geschickt. Einer meiner Freunde aus dem Schuljahrgang, der 15 Jahre alt war, kam an der Front um. Ich selbst hatte unglaubliches Glück, aber diese Erfahrung gehört zu den großen Schocks, die ich selbst erlebt habe, ohne ein ähnliches Schicksal zu erleiden. Immer wieder hörte ich die Geschichten von den Klas-

senkameraden, vom Hunger in der Stadt, von den Konzentrationslagern. In der Pfarrei sprach man nur hinter vorgehaltener Hand darüber, weil jemand aus einem Konzentrationslager mit Folterspuren zurückgekehrt war. Ich wusste also etwas. Aber erst nach dem Krieg, als ich die Informationen mit den selbstgesehenen Indizien in Verbindung bringen konnte, lernte ich zu verstehen, was geschehen war. Aber nicht immer konnte ich die einzelnen Bruchstücke zusammenfügen. Wir hatten zuhause wohl ein kleines Radio, aber während des Krieges war es strikt verboten, das Radio der Alliierten zu hören. Trotzdem hörten die Leute die alliierten Sender ab und machten sich ihre Gedanken dazu, indem sie die Nachrichten des Regimes mit den verbotenen Nachrichten verglichen. Von überall her hörten wir etwas, aber niemand sprach darüber. Die von den Nazis verübten Schreckenstaten waren kein öffentliches Thema.

Leute wie ich, wir und meine Generation, erlebten einen Schock, als der ganze Terror der Nazis ans Licht kam. Zwar hatten wir das angstbesetzte Klima wahrgenommen, aber nur wie von ferne. Über die Vernichtungslager zum Beispiel verbreitete auch das Radio der Alliierten keine Informationen. Viele Leute glaubten, Hitler sei ein guter Führer für das Land. Ich erinnere mich daran, dass viele Leute Gott dafür dankten, als Hitler dem Attentat vom 20. Juli nahezu unverletzt entkommen war, weil man sich vor dem fürchtete, was ohne seine Führung in Deutschland passieren könnte. Ich glaube, dass es auch viele gab, die anders dachten, aber sie sagten es aus Angst nicht öffentlich. Jegliche Information war eben im Sinne des Regimes gefiltert. Die öffentliche Meinung bestimmten alle die, die öffentlich reden konnten, und das waren eben nur solche, die auf Seiten des Regimes standen. Ich kann nicht genau sagen, wie viele Menschen für oder gegen das Nazi-Regime waren. Niemand redete öffentlich gegen das Regime, höchstens in der eigenen Wohnung. Aber mein Vater war auch da äußerst vorsichtig, weil ihm klar war, dass ein Kind von 12 bzw. 13 Jahren durchaus draußen erzählen konnte, was es zuhause gehört hatte. Ich habe zwar immer mal wieder gehört, dass über Konzentrationslager geredet wurde, aber über das wirkliche Ausmaß,

über die Gefangenentransporte in den Zügen, die manchmal durch Herford fuhren, durfte oder konnte man nichts sagen.

Alles änderte sich durch die Kapitulation. In der unmittelbaren Nachkriegszeit waren alle von einer plötzlichen Nahrungsmittelknappheit betroffen. Offenbar sollte der Hunger die Bevölkerung einschüchtern. Weil wir in der Provinz lebten, entkamen wir der Hungersnot. Immer hatten wir Bekanntschaften mit Bauern, die uns unterstützten. Zumindest hatten wir bei uns zuhause stets genügend Kartoffeln und Mehl, um den Hunger in Grenzen zu halten.

Nach der Kapitulation gab es ein großes Erwachen in Deutschland. Jetzt wurde uns klar, welches Ausmaß der Nazi-Terror angenommen hatte. Selbstverständlich wussten die Älteren immer mehr als die Kinder, wie ich eins war, weil ich in meinem Alter ja noch keine Position hatte beziehen können, weder pro noch contra. Es war beeindruckend, was alles mit der militärischen Besetzung in Gang kam. Ich lebte damals in meiner westdeutschen Provinz, wo es im Großen und Ganzen zivilisiert zuging. Wir wurden eigentlich ziemlich respektvoll behandelt. Im Osten Deutschlands war die Lage viel schwieriger. Ich hatte es nur mit amerikanischen Truppen zu tun, die Herford besetzten und uns tadellos behandelten. Natürlich warfen sie uns aus dem Haus, um es selbst zu besetzen. Ich vermute bis heute, dass die Alliierten während des Krieges die Kaserne und die umliegenden Häuser – und damit auch uns – verschont hatten, weil sie nach dem Krieg selbst diese Gebäude als Basis für sich nutzen wollten. Als sie uns aus dem Haus warfen, durften wir nichts mitnehmen. Aber wir brauchten doch die nötigsten Dinge. Also zog ich meinen Bollerwagen, eine kleine Karre, die ca. hundert Kilo fassen konnte, und nahm illegal mit, was ich schleppen konnte. Als mich einmal drei schwer bewaffnete Gringos dabei erwischten, wollten sie mir alles abnehmen. Ich versuchte ihnen mit meinem schlechten Englisch zu erklären, dass wir in der Familie diese Dinge für unser Leben dringend brauchten, und bat sie inständig, sie mir zu lassen. Da drehten sie sich um und gingen weg. Das hat mich tief beeindruckt. Wenigs-

tens bei dieser Gelegenheit verhielten sie sich sehr entgegenkommend.

Deutlich spürte man, wie sich das gesamte Klima durchgreifend veränderte. Wir erhielten jetzt immer neue Information. Ja, ich glaube sogar, dass auch den Alliierten erst jetzt klar wurde, was wirklich geschehen war. Offenbar hatten sie während des Krieges wenig über die Konzentrationslager erfahren, weil diese so gut überwacht wurden. Nicht einmal die verschiedenen, von den Konzentrationslagern betroffenen Kreise kannten das wirkliche Ausmaß, wie zum Beispiel die Juden. Auch wenn sie vielleicht wussten, was geschah, war ihnen nicht klar, in welchem Ausmaß es geschah, weil es zwischen den verschiedenen Zirkeln keine Kommunikation gab, so dass auch sie die öffentliche Meinung nicht hätten beeindrucken können. Alle Informationsstränge wurden durch das Nazi-Regime total kontrolliert und von einer absolut disziplinierten Propaganda gefiltert.

Nachdem wir aus dem Haus geworfen worden waren, bot uns ein Onkel, der fünfzig Kilometer entfernt wohnte, Unterschlupf in seinem relativ großen Haus. Er besaß eine kleine Autowerkstatt. Weil in dieser Zeit an der Schule nicht unterrichtet wurde (der normale Unterricht wurde erst 1947/48 wieder aufgenommen), arbeitete ich als Lehrling in der Werkstatt meines Onkels. Diese Arbeit hat mir sehr gefallen. Von 1945, nach der Besetzung, bis 1947 lebten wir dort und zogen danach in die nahegelegene Stadt Melle. Mein Vater nahm – ich glaube 1947 – den Lehrerberuf wieder auf. Meine Eltern und wir drei Geschwister wohnten in einem Haus ohne fließendes Wasser, ohne Strom und ohne Heizung. Das war alles sehr schwierig, aber wir hatten wenigstens ein Dach über dem Kopf. Von 1946 an, da war ich gerade 16 Jahre alt geworden, hatten wir immer mehr Zugang zu jeder Art Literatur. Ich begann, wie ein Verrückter alles zu lesen, was mir in die Finger fiel. Plötzlich hatte ich Zugriff auf Zeitschriften, Bücher, Romane, auf alle mögliche Information über das, was vor sich ging und passiert war. Ich selbst konnte also an dem großen Erwachen in Deutschland teilhaben, weil ich dafür aufmerksam war. Ich hatte ältere Freunde, die mir Bücher weitergaben und mich auf

die wichtigsten Titel aufmerksam machten. Ich las Berge von Büchern. Irgendwann in dieser Zeit kam ich mit dem Kommunistischen Manifest nach Hause. Ich las es und machte Anmerkungen, als mein Vater (wohlgemerkt immerhin ein konservativer Katholik) mir eine Ausgabe von Karl Marx „Das Kapital“ in die Hand drückte und mir sagte: „Das musst du sehr aufmerksam lesen!“. Aber „Das Kapital“ reizte mich nicht so sehr, weil es viel zu schwierig war. Mich faszinierte vielmehr das Kommunistische Manifest. Aber mein Vater bestand darauf: „Du musst ‚Das Kapital‘ lesen, sonst verstehst du nicht, was vor sich geht!“

In jener Zeit fingen auch die verschiedenen politischen Strömungen an, sich zu formieren. Die Christdemokraten gründeten sich. Die Kommunistische Partei trat wieder öffentlich auf. Zu einer ihrer Versammlungen ging ich hin, weil da ein Kommunist sprechen sollte, der das Konzentrationslager überlebt hatte. Ausgemergelt, halb krank, fast unfähig mit den Leuten zu sprechen, trug er alles ganz langsam vor, so dass die Leute über ihn lachten. Ich aber war von ihm tief beeindruckt. Diesen Menschen werde ich nie vergessen, ich werde ihn immer mit viel Sympathie in Erinnerung behalten. Auch wenn er damals unbeholfen wirkte, erkannte ich in ihm eine bedeutende Persönlichkeit, geprägt von heldenhaftem Mut, von Hartnäckigkeit und Widerstandskraft, die sogar dem Spott der Leute widerstand. Dank dieses Menschen hatte ich ein positives Bild von den Kommunisten, so dass ich später auch in Chile – trotz der schlechten Nachrichten aus der Sowjetunion - immer Sympathie für die Kommunisten empfand. Als ich ihn in meiner Jugendzeit kennen lernte, wusste ich noch gar nichts vom Kommunismus, ich war ja nur zu der Versammlung gegangen, weil ich ihn sehen und hören wollte. Deshalb machte es mich wütend, als ich merkte, dass alle mit ihm, der das Konzentrationslager überlebt hatte, ihren Spott trieben. Ich glaube, ich war der einzige, der ihn sympathisch fand. Die Zuhörerschaft nahm ihn nicht ernst, weil sie seine Formeln ablehnte, z. B. „Immer waren es die Nazis, die zuerst angegriffen haben“ oder „Das gesamte Denken war von der Nazi-Propaganda besetzt“. Die Zuhörerschaft war offenbar

nicht fähig, seine Argumente angemessen zu bewerten. Und selbst wenn die Argumente wirklich schwach waren, hätten die Zuhörer doch spüren können, dass ein solcher Mensch Respekt verdient. Sie haben ihn für verrückt erklärt, aber ihn nicht als ein Opfer der Nazi-willkür respektiert. Bei mir war es umgekehrt; deshalb begann ich das Kommunistische Manifest zu studieren.

Weil uns immer mehr Kenntnisse, die wir über die Geschehnisse in Deutschland gewannen, tief beeindruckten, hielten wir einen radikalen Wandel für notwendig. Ich und viele mit mir, wenn auch gewiss nicht alle, wurden zu entschiedenen Gegnern all dessen, was das System ausgemacht hatte. In diesem Klima lebte ich damals. Die vielen einzelnen Erinnerungen, die uns als Bruchstücke erreicht hatten, mussten jetzt zu einer Überzeugung ausformuliert werden. Zuvor war es nur diese und jene Notiz, diese und jene Verweigerung, aber meist noch ohne Argument. Jetzt wurde die Argumentation zur Pflicht. Die Presse erschien wieder, viele konkrete Punkte wurden angesprochen, wir verfolgten sie alle – auch in der Schule. Für aufschlussreich halte ich, dass ich bereits zu diesem Zeitpunkt niemanden mehr traf, der die Ära des Nazi-Terrors verteidigt hätte. Selbst jene, die mit den Nazis sympathisiert hatten, mussten sich plötzlich rechtfertigen.

In diesen Jahren hat Deutschland einen wirklichen Schock erlitten und sich verändert. Meine Generation kennt man als die „weißen Jahrgänge“, weil sie keinen Militärdienst leisteten. Bei Kriegsende waren wir 14 Jahre alt und mussten nicht mehr an die Front. Und als Mitte der 50er Jahre die Bundeswehr aufgebaut wurde, hat man uns nicht mehr eingezogen. Es waren also 10 Jahre, in denen die männliche Jugend ohne Militärdienst aufwuchs, so dass es ihr möglich wurde, ein anderes Denken zu entwickeln.

Die sprichwörtliche deutsche Disziplin hatte stets mit Schule und militärischem Apparat zu tun. Jetzt erlebten wir eine liberalisierte Schule. Unsere Generation ist von einem sehr liberalen Denken geprägt, nicht im Sinne des dogmatischen Liberalismus, sondern mehr im Sinne einer entschiedenen Ablehnung jeglichen militaristischen Denkens. Als man 1955 den Militärdienst wieder einrichtete, wurden

wir alle zunächst zur Musterung bestellt. Aber sehr bald merkten die Behörden, dass sie das Risiko eingingen, mit einer entschiedenen Verweigerungshaltung konfrontiert zu werden. Aus diesem Grunde haben sie dann die zurückliegenden 10 Jahrgänge nicht eingezogen. Vielmehr verpflichteten sie nur jene, die damals (1955) 18 Jahre alt waren.

Meine Generation blieb nicht nur vom Militärdienst verschont, sondern auch vom Effekt der Remilitarisierung in der Bundesrepublik. Ich erlebte den Neuaufbruch Deutschlands in sehr jungen Jahren. Als Kind war ich durch die Nazi-Propaganda noch nicht so verseucht worden, so dass ich jetzt offen allem begegnen konnte, was sich ereignete. Außerdem war unsere Generation weder angeklagt noch standen wir unter Verdacht, in irgendeiner Weise am Nazi-Terror beteiligt gewesen zu sein. Erst zwei oder drei Jahre später begannen die Leute argwöhnisch zu fragen: Was hast du eigentlich in diesen Jahren gemacht?

1949 beendete ich den Besuch der Oberschule mit dem Abitur und trat zunächst ins Noviziat der Jesuiten ein. Ich bin dort eingetreten, weil ich Theologe sein wollte. Damals wurde der jeweilige Berufswunsch, der einem vorschwebte, ins Abiturzeugnis eingetragen. Also trug man als meinen Berufswunsch „Theologe“ ein. Doch kaum ein Jahr später hatte ich das Noviziat wieder verlassen. An diese merkwürdige Epoche meines Lebens denke ich gern zurück. Einerseits bin ich sehr froh darüber, ins Noviziat eingetreten zu sein, andererseits bin ich aber ebenso froh darüber, mich davon wieder getrennt zu haben. Diese Zeit hatte für meine Ausbildung erhebliche Bedeutung. Die Art von Disziplin, die bei den Jesuiten herrschte und eher dem Militär entsprach, war kein Fall für mich. Aber zugleich erfuhr ich in dieser Zeit viel Zuwendung und Entgegenkommen. Die Noviziatsdisziplin sah vor, dass alle halbe Stunde irgendeine Aufgabe zu erfüllen war, alle dreiviertel Stunde gab es eine neue Aufgabe. So übte man uns in Disziplin. Vielerlei Arten von Aufgaben waren zu erfüllen: Thomas von Kempen lesen, beten etc. und natürlich der Unterricht. Aber Kopfschmerzen plagten mich so sehr, dass sie mich Anfang

1950 aus dem Noviziat heraustrieben. Auch noch sechs Wochen, nachdem ich wieder Zuhause angekommen war, hielt mich der Kopfschmerz gefangen. Von da ab lehnte ich Disziplin und Stundenplan ab, nicht einmal eine Uhr wollte ich haben. Das Ziel bestand darin, wirklich disziplinierte Mitglieder der Gesellschaft Jesu aus uns zu machen. Bei dem einen gelingt sie, beim anderen eben nicht. Als ich später vergleichbare disziplinarische Prozesse zu studieren hatte, sind mir die Augen aufgegangen: Der eine Fall ist der des Kommunisten Wolfgang Leonhard, der sich als Mitglied der Gruppe Ulbricht in der Sowjetunion aufgehalten hatte und die Eliteschule des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei in seinem Buch „Die Revolution entlässt ihre Kinder“ beschrieb. Ich war völlig überrascht, als ich entdeckte, dass der Bildungsapparat der Partei genauso funktionierte wie der der Jesuiten. Natürlich ging es bei den Bildungsinhalten in der früheren Sowjetunion nicht darum, Christus nachzufolgen, trotzdem war die strukturelle Anlage des Bildungssystems dem Noviziat sehr verwandt. Der andere Fall wird in einem ausführlichen Artikel über die Harvard Business School geschildert. Daran ging mir auf, dass man auch Manager mit einer ähnlichen Disziplin ausbildete. Man kann also die Form entweder mit religiösen, kommerziellen oder staatsideologischen Inhalten füllen. Überall findet man eine ähnliche Struktur. Im Noviziat lernte ich verstehen, dass ich kein Manager sein wollte und dass ich daher einen anderen Kopf brauchte.

Es ist wirklich so, dass ich seitdem nie mehr ein disziplinierter Mensch geworden bin. Ich führe keinen Kalender, ich empfinde einen heftigen Widerstand gegen die Normierung des täglichen Lebens und ich kann nicht durch den Tag gehen und ständig daran denken müssen, dass um 11 Uhr dieses ansteht, um 15 Uhr jenes, zu einer anderen Stunde wieder anderes... Nein, das kann ich auf keinen Fall, trotz meiner angenehmen Erinnerungen und der menschenfreundlichen Umgangsformen bei den Jesuiten. Die Jesuiten wollten immer sehr genau wissen, was ich gerade las. Diese Art von Kontrolle bedrückte mich. Trotz allem gefiel mir, wie sie das Regelwerk des Ordens verstanden. Die Regeln der Jesuiten zeigen immer noch eine

große Nähe zum militärischen Reglement aus der spanischen Gründungszeit des Ordens. Daneben gibt es auch die Regeln zur „Unterscheidung der Geister“. Diese halte ich für genial. Sie haben mich wirklich geprägt. Trotzdem war der Jesuitenorden nicht das, wonach ich suchte.

Meine guten Kontakte zu den Jesuiten habe ich stets beibehalten. Ich habe auch die grandiose Geschichte des Ordens gelesen. Was man da lesen kann, ist wirklich eindrucksvoll. Das gilt sogar für die böartigen Seiten des Ordens. Es ist wirklich sehr bedauerlich, dass der Vatikan den Jesuitenorden ausrangiert und an seine Stelle das OPUS DEI installiert hat. Eine solche Entscheidung kann man nur als Dekadenz bezeichnen: Die Jesuiten werden ersetzt durch die Elite-Ideologie, den Ultrakonservatismus und die monolithische Organisationsform des OPUS DEI. Dieser dekadente Trend der Kirche, in diesem Fall der katholischen, lässt sich als generelle Tendenz im heutigen Christentum beobachten. Ich glaube, dass sogar die Boshaftheiten der Jesuiten Größe besitzen, während nicht einmal die Wohltaten des OPUS DEI bemerkenswert sind. Was hier geschieht, halte ich für unzumutbar und doch zugleich auch für ein Zeichen unserer Zeit.

2. Kapitel

STUDIENGANG „THEOLOGIE-ÖKONOMIE“

Man wird es vielleicht für kurios halten, aber die Problematik des Verhältnisses von Theologie und Ökonomie war praktisch ein Leitfaden meiner Arbeit von Anfang an. Mein Vater hatte mich darauf aufmerksam gemacht, dass keine Pädagogik, Philosophie oder Theologie ohne die Ökonomie zu verstehen sei. Das war wirklich mein Glück. Ich glaube, alles, was ich heute betreibe, meine Arbeit in der Philosophie, meine Arbeit in der Theologie, ist mitbestimmt von meinem Wirtschaftsstudium. Das war sehr positiv. Ich weiß bis heute nicht, wie mein Vater darauf gekommen ist. Er hat mich nicht dahin gedrängt, er hat mich davon überzeugt. Das Noviziatsjahr bei den Jesuiten hatte mich gelehrt, dass jede intellektuelle Analyse auch von einer theologischen Dimension mitbestimmt wird. Dieser Ansatz ist bis heute in meinem Denken stets präsent. 1950 begann ich in Freiburg/Breisgau zwar mit dem Studium der Nationalökonomie, weil ich es aber oft so geistlos fand und mich fürchterlich langweilte, nahm ich mir zugleich die Zeit, auch Philosophie zu studieren und meine Nase in Jura und Literatur zu stecken. Bei Max Müller, einem Existenzphilosophen und Schüler Martin Heideggers, studierte ich Philosophie. Zu Heidegger hatten zu dieser Zeit nur sehr kleine Zirkel Zugang, weil er keine öffentlichen Vorlesungen hielt. In Deutschland war das Universitätsstudium damals sehr liberal gestaltet. Ich hatte zwar ein bestimmtes Soll an Vorlesungen über Wirtschaft zu besuchen und mich an Seminaren zu beteiligen, aber ich konnte je nach Zeit und Gelegenheit auch an Vorlesungen anderer humanwissenschaftlicher Fakultäten teilnehmen. Die Vorlesungen unterlagen keiner Kontrolle. Man brauchte niemanden um Erlaubnis zu bitten,

sondern setzte sich einfach in das Auditorium. Auf das Freiburger Jahr folgte ein Studienjahr in Hamburg und dann das Studium in Münster. Hier trat ich wieder verstärkt in Kontakt mit der Theologie, und zwar auf dem Gebiet der Kirchlichen Soziallehre. An der Universität Münster gab es ein Institut für Kirchliche Soziallehre, das von dem Theologen Josef Höffner geleitet wurde, dem späteren Kardinal von Köln, der dann erheblich dazu beitrug, dass Karol Wojtyła 1978 zum Papst gewählt wurde. Höffner war ein sehr konservativer Denker. Er reflektierte das Verhältnis von Theologie und Ökonomie zwar intensiv, interpretierte es aber sehr einseitig auf der Linie der neoklassischen ökonomischen Theorie. Über Höffner hatte ich auch den ersten Kontakt mit der spanischen Scholastik des 16. Jahrhunderts, weil er über dieses Thema einige Studien verfasst hatte. Seine Promotion handelte von Francisco de Vitoria, Franz Suarez und die Scholastik zu Beginn des Kapitalismus im 16. Jahrhundert. Ohne die spanische Sprache zu kennen, begann ich mit Hilfe der Vorlesungen von Höffner darüber zu arbeiten. Noch intensiver beschäftigte ich mich mit dieser Thematik, als Höffner mir in den Jahren 1954/1955 eine Tutorenstelle anbot. Er wollte mir damit die Gelegenheit bieten, nach dem Tod meiner Eltern mein Studium finanzieren und abschließen zu können. Auch dies ist wieder charakteristisch für mein Leben: Dem konservativen Höffner verdanke ich es, dass ich mein Studium der Nationalökonomie abschließen konnte. Am Institut debattierten wir sehr intensiv über das Verhältnis von Theologie und Ökonomie. Daran war zwar Höffner selbst kaum beteiligt, weil er eben sehr konservativ dachte. Aber unter den Mitstudierenden herrschte eine Diskussionskultur, die sich intensiv mit der thomistischen und marxistischen Sicht der Ökonomie auseinandersetzte. Schon damals stellten wir überrascht fest, wie nah sich die beiden Sichtweisen waren. Thomas von Aquin zum Beispiel kennt kein Naturrecht auf Eigentum. Keine spezifische Eigentumsform hat für ihn naturrechtliche Qualität. Vielmehr gehört jede Eigentumsform, ob nun als Privateigentum, als Feudalbesitz oder als sozialistisches Eigentum zum sogenannten *ius gentium*, zu dem von den Völkern aus dem Naturrecht abgeleiteten

Recht, aber eben nicht zum Naturrecht selbst. Damit unterliegt das Eigentum dem Bestimmungsrecht der Völker, also der menschlichen Freiheit. Allerdings ist nicht die Tatsache, über Eigentum verfügen zu können, also die Konstitution von Eigentum der menschlichen Freiheit anheim gestellt, sondern nur die Möglichkeit, über diese oder jene Eigentumsform zu entscheiden. Das berührt sich mit dem Denken von Karl Marx, der das Eigentum ebenfalls der menschlichen Freiheit unterwirft, und zwar insofern der Mensch jeweils frei darüber entscheiden kann, welche Eigentumsform am besten dazu geeignet ist, die Möglichkeit zu einem menschenwürdigen Leben sichern zu helfen. Ich habe entdeckt, dass ein kolumbianischer Scholastiker, Fernando González Restrepo, in seinem Buch über *La mutabilidad del derecho natural* (Die Veränderlichkeit des Naturrechts) ausdrücklich diese Frage reflektiert, während das katholische Milieu sie normalerweise nicht thematisiert; es erwähnt die Fragestellung zwar, aber entfaltet sie nicht.

In der Münsteraner Zeit begann ich auch einige Anliegen der Soziologie besser zu erfassen. Ich nahm an Vorlesungen und Seminaren über Max Weber teil und studierte intensiv die Grundbegriffe der Soziologie, und zwar ein ganzes Jahr lang bei Professor Horst Jecht, der eine glänzende Gabe hatte, Weber zu interpretieren. Marx behandelten wir dagegen kaum. Wir konnten zwar den thomistischen und den marxistischen Eigentumsbegriff miteinander vergleichen, aber die marxistische Wirtschaftstheorie war kein Thema. Meine Studien orientierten sich hauptsächlich an der neoklassischen Wirtschaftstheorie. Hier und da gab es bescheidene Hinweise auf den Marxismus, aber stets wurde er als Gegner behandelt. Das konnte man nicht als seriös betrachten. Natürlich hatte ich dank des Einflusses meines Vaters den starken Wunsch, das Denken von Marx kennen zu lernen. Auch er hatte Weber intensiv studiert, war aber zu der Erkenntnis gekommen, dass Marx der Realität viel näher kam als Weber. In seiner Bibliothek stand Webers Buch „Wirtschaft und Gesellschaft“. Auf die erste Seite dieses Buches hatte er den bemerkenswerten Satz geschrieben: „Das ist seelenlose Soziologie“. Dieses Buch hüte ich in meiner Bibliothek

bis heute wie einen kostbaren Schatz. Das heißt, bereits als Jugendlicher war ich dazu angeregt worden, Marx ernsthaft zu studieren. Das Exemplar des „Kommunistischen Manifestes“, das ich bei der Erstlektüre im Alter von 16 Jahren mit Anmerkungen versehen hatte, habe ich aufbewahrt und manchmal auch wieder gelesen.

Als ich 1955 mein Studium mit dem Diplom abgeschlossen hatte, wollte ich weiterstudieren, besaß aber keinen Pfennig dafür. Da kam mir dann wieder einer dieser merkwürdigen Zufälle zu Hilfe, die sich nachträglich als wegweisend erwiesen. An der Universität stieß ich auf eine Anzeige der Freien Universität Berlin. Darin wurden anderthalbjährige Stipendien für das Studium am Osteuropa-Institut angeboten. Das Stipendium sollte die Leute dazu motivieren, zu studieren, ohne irgendwelche Examen oder Abschlüsse machen zu müssen. Ich bekam die Stelle und arbeitete zunächst an einer Studie, die als Masterarbeit über Osteuropa gewertet wurde. Dabei entdeckte ich, dass die Wirtschaftswissenschaft viel interessanter sein konnte, als ich geglaubt hatte, weil es hier nämlich nicht mehr nur um die neoklassische Wirtschaft mit ihren Kurven und ihren technischen Feinheiten ging. Ich interessierte mich immer mehr für die politische Ökonomie.

Im Osteuropa-Institut habe ich eine unvergessliche Zeit erlebt. Ich blieb nicht nur die anderthalb Stipendiatsjahre an diesem Institut, sondern begann mein Postgraduierten-Studium, promovierte und wurde dann Forschungsassistent bis zum Jahr 1963, so dass ich dort schließlich acht Jahre gelebt und gearbeitet habe.

Diese Jahre von 1955 bis 1963 waren Jahre intensiven Studiums, weil ich mich aufs Studium konzentrieren konnte. Es war ein Privileg, dort arbeiten zu können, auch wenn das Stipendium von 150 DM gerade zum Überleben reichte. Weil aber alle anderen das gleiche Stipendium bekamen, bewegte man sich in einer Gruppe von Menschen, die ebenfalls mit 150 DM überlebten. Es gab keine Hierarchie, niemand stand unter oder über dem anderen, alle behandelten einander auf Augenhöhe, es gab keine Diskriminierung. Alle, die viel mehr Geld hatten, bewegten sich in anderen Kreisen. Eine solche Erfahrung erleichtert es einem, leben zu lernen mit dem, was man hat. Wir

konnten uns keinen großen Luxus leisten. Der Wein, den wir tranken, war von minderer Qualität, weil wir uns besseren nicht leisten konnten. Deshalb tranken wir lieber Tee mit Rum, mit einem Rum, der pro Flasche 1 DM kostete. Immer Tee mit Rum und Zucker, um den Geschmack zu verbessern.

Zwar war das Institut eindeutig als Zentrum des Kalten Krieges konzipiert. Es wurde von der Ford-Stiftung, vom Bund Deutscher Unternehmer und anderen Gremien dieser Art finanziert. Staat und Unternehmerschaft hielten es für notwendig, sich auf gut ausgebildete Leute zu stützen. Deshalb suchten sie immer danach, Leute aus den Studiengruppen des Instituts anzuwerben. Viele meiner Mitarbeiter im Institut wechselten in ein Ministerium, z.B. ins Außenministerium oder ins Ministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit oder auch zum Geheimdienst. Auch ich erhielt ein solches Angebot, aber ich fand es nicht sonderlich attraktiv, beim Geheimdienst zu arbeiten.

Trotz dieser Grundausrichtung gab es im Institut keine eindeutige politische Linie, der alle zu folgen hatten. Es ging vielmehr ums Studium, und das Studium wurde dort mit einer unglaublichen Intensität betrieben. Ich gehörte in gewisser Weise zur Opposition im Haus. Die Debatten über die politische Ökonomie von Marx zielten stets darauf, seine Vorstellungen zu verwerfen. Ich kenne keinen meiner Kollegen von damals, der später eine ähnliche Position vertreten hätte wie ich. Ich aber entdeckte nun, was wirklich das Marx'sche Denken ausmacht. In den früheren Studienabschnitten hatte ich anderes über Marx gelernt. Man hatte ihn mir als Bösewicht präsentiert und mit Thesen vorgestellt, die ich jetzt bei ihm gar nicht mehr finden konnte.

Um überhaupt mitreden und Analysen erstellen zu können, hatte man das „Kapital“ von Karl Marx (in einem zweijährigen Lektürekurs) zu studieren. Wir mussten die Hauptwerke von Engels studieren, z.B. seine „Dialektik der Natur“, sowie die Hauptwerke von Lenin und sogar Stalin. Man unterrichtete uns in Kursen über Russland und die Sowjetunion, hielt Kurse über Geschichte, Literatur, Ökonomie, Philosophie und Jurisprudenz. Hier wurde wirklich um-

fassend studiert. Und wieder einmal bildete sich unter den Studierenden eine Subkultur, in der ganz anders debattiert wurde als am offiziellen Lehrstuhl. Insbesondere unter den Ökonomie- und Jura-Professoren gab es solche, die in ihren Kursen extreme Kalte-Kriegs-Positionen vertraten. Aber der Literaturprofessor z. B. war sogar Mitglied der Moskauer Akademie der Wissenschaften, weil er perfekt russisch sprach, sich auf dem Gebiet der russischen Literatur bestens auskannte und in seinen Arbeiten darüber wichtige neue Erkenntnisse publiziert hatte. Das heißt: Es gab eine hervorragende Mischung verschiedener Positionen, so dass man trotz der vorgegebenen Orientierung ein sachorientiertes Studium betreiben konnte. Hier begann meine Beschäftigung mit der Ideologie der sowjetischen Ökonomie. Hier begann ich auch mit der Analyse des Kommunismus, des Übergangs zum Kommunismus, der Vorstellungen von Planung, der Modelle von Planung, also mit all den Themen, die ich später in Büchern wie „Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia“ bzw. in der „Kritik der utopischen Vernunft“ ausführlich behandeln sollte.

In dieser neuen studentischen Subkultur debattierten wir höchst interessante Themen. Wir alle waren Neoklassiker bzw. in der Neoklassik ausgebildet und entdeckten durch unsere Debatten, dass die Werttheorie von Marx als wissenschaftlich seriös zu betrachten war. Unsere Debatten hatten ein Niveau, das am Lehrstuhl selbst kaum zu finden war. Wir waren tief beeindruckt von den Analysen der Werttheorie, dem relativen Mehrwert, den Schemata der erweiterten Reproduktion, die im späteren Denken eine wichtige Rolle spielen sollten. Ich lebte hier also in einem sehr wissbegierigen Milieu. Ich schrieb meine Doktorarbeit über die sowjetische Industrialisierung, und zwar über die Rationalität, der man im Industrialisierungsmodell der Jahre 1930 bis 1960 in der Sowjetunion zu folgen suchte. Nach dem Abschluss der Doktorarbeit wurde ich als Forschungsassistent am Osteuropa-Institut angestellt. Meine Forschungsaufträge bezahlte die Fordstiftung. Als Forschungsassistent konnte ich das zu bearbeitende Thema auswählen. Wenn dann die Institutsleitung das Thema approbierte, wurde ich für ein weiteres Jahr finanziert. Dann hatte ich

nichts anderes zu tun, als mich auf das ausgewählte Thema zu konzentrieren. Dadurch hatte ich die Gelegenheit, mich mit dem Ideologie-Problem in der sowjetischen Ökonomie zu beschäftigen, insbesondere mit der Beziehung zwischen Wirtschaft und Ideologie. Diese Arbeit faszinierte mich. Mich interessierte besonders die Konzeption vom Übergang zum Kommunismus.

Während der Jahre 1955 bis 1963 besuchte ich an der Freien Universität zwar auch Philosophie-Vorlesungen, aber mein größtes Interesse galt dem theologischen Ansatz von Helmut Gollwitzer. In diesen acht Jahren habe ich alle seine Vorlesungen besucht. Damit war ich wieder und diesmal mit ganzem Engagement von der Theologie gepackt. Obwohl an der Freien Universität keine theologische Fakultät existierte, gab es einen Lehrstuhl für protestantische Theologie, den Gollwitzer inne hatte, und einen für katholische Theologie, den Marcel Reding inne hatte. Zunächst besuchte ich beide Vorlesungen, aber schließlich entschied ich mich für Gollwitzer, weil mich seine intellektuelle Kapazität beeindruckte und weil er eine eindeutig engagierte Theologie lehrte. Gollwitzer stand damals der oppositionellen Studentenbewegung sehr nahe, aus der die 68er-Bewegung hervorging. Ich glaube, meine theologische Qualifikation, so bescheiden sie auch sein mag, verdanke ich Gollwitzer. In diesem Sinne bin ich sein Schüler. Während der 80er Jahre hatte ich einmal die Gelegenheit, darüber mit Gollwitzer ein Nachtgespräch zu führen. Natürlich konnte er sich an mich nicht erinnern, weil ich nur einer von vielen hundert Studierenden aus allen Fachbereichen war, die seine Vorlesungen besuchten. Aber die durch ihn vermittelte theologische Bildung bestärkte mich in der Bearbeitung des Problemfeldes Ökonomie-Theologie und half mir, das Verhältnis der beiden Bereiche zueinander neu zu formulieren. Zwar bearbeitete Gollwitzer dieses Verhältnis nicht explizit, aber in seiner Theologie wurde es implizit in allen Fragen thematisiert. Und ich begann von der ökonomischen Theorie aus dieses Verhältnis zu durchdringen. Das war meine spezifische Art, das Problem zu betrachten, die mich von anderen unterschied.

Gollwitzer war erheblich von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer beeinflusst. Er war ein glänzender Denker und charismatischer Mensch. Er hatte stets ein großes Auditorium von 400 bis 500 Personen. Wer daran teilnehmen wollte, war willkommen. Die wenigsten von denen, die zu Gollwitzers Vorlesungen kamen, waren Theologen, sondern meist Leute aus allen Fachrichtungen, Wirtschaftler, Soziologen, Philosophen, ein höchst bemerkenswert zusammengesetztes Auditorium. Deshalb lernte ich dort die Führer der 68er Bewegung kennen, die mehrheitlich Soziologen waren. Die Zuhörerschaft war von Gollwitzer's Art zu denken und zu reden gefesselt, eine Art Befreiungstheologie, allerdings für eine entwickelte Gesellschaft. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie bedeutet natürlich einen weiteren Schritt. Aber jeder Schritt bedarf immer anderer Schritte, die ihm vorausgehen. Der Theologe Gollwitzer gehörte dazu. Er war Kriegsgefangener in der Sowjetunion gewesen, ging aber auf Distanz zur antikommunistischen Strömung dieser Zeit. Er wählte vielmehr eine Sprache der Versöhnung. Öffentlich widersetzte er sich dem Kalten Krieg, und das wiederum wirkte sich auf das Auditorium aus, das sich hauptsächlich aus Dissidenten zusammensetzte.

Weil ich die ökonomische Ideologie zu analysieren begonnen hatte, die für mich die Brücke zum Problemfeld Ökonomie-Theologie darstellte, war ich zugleich bei einem Kernthema des Ost-West-Konfliktes. Mein Analyseansatz hatte jedoch nichts zu tun mit dem Gemeinplatz, dass jeder seine Ideologie habe, der Ökonom ebenso wie der Physiker. Vielmehr ging es mir darum, durch die Analyse der ökonomischen Theorie den ideologischen Kern aufzudecken, der in der ökonomischen Theorie selbst enthalten ist. Das betrieb ich zuerst durch die Analyse der Sowjetunion. Also überprüfte ich das sowjetische Planungs-Modell, das durch die Planungstheorie von Leonid Kantorowitsch von Grund auf überarbeitet worden war. (Nebenbei bemerkt: Kantorowitsch erhielt im Jahre 1975 den Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften, weil man damals noch nicht ausschließlich Neoliberale mit dem Preis auszeichnete!). Gleichzeitig analysierte ich den Stellenwert, den die Konstruktion des Übergangs zum Sozialis-

mus und vom Sozialismus zum Kommunismus im Gesamtgefüge der Wirtschaftstheorie einnahm. Diese Arbeit hatte einen engen Bezug zu der damals in der Sowjetunion ausgelösten Debatte über die Bedeutung von Sozialismus und Kommunismus, an der sich viele sowjetische Wirtschaftswissenschaftler beteiligten.

Bei der Arbeit an dieser Kritik musste ich zwangsläufig auch auf die Frage stoßen, welcher ideologische Kern in der Wirtschaftstheorie der neoklassischen Tradition enthalten war. Ich hatte die These formuliert, dass in der Wirtschaftstheorie beider Seiten Idealisierungen vorgenommen wurden und dass die Art und Weise, wie die neoklassische Theorie das allgemeine Gleichgewicht artikulierte, jener sehr verwandt war, mit der die sowjetischen Wirtschaftswissenschaftler den Kommunismus beschrieben. Das heißt: die Ideologie des perfekten Marktes verhielt sich analog zur Ideologie der perfekten Planung.

Diese Arbeit an der Ideologiekritik habe ich später dann noch einmal neu auf der Basis der Fetischismustheorie reflektiert. Ich veröffentlichte einen Artikel, in dem ich die Analogie zwischen dem Wachstumsfetischismus im sowjetischen Denken und dem Warenfetischismus aufwies, den Marx erarbeitet hatte. Dieser Aufsatz wurde in einer Zeitschrift über Osteuropa publiziert, die auf der Linie des Osteuropa-Instituts lag. Bereits damals verband ich also die Ideologie-Kritik mit der Kritik, die sich auf die Fetischismus-Theorie beruft, und war mir sehr wohl dessen bewusst, dass die Fetischismus-Theorie weit über die Ideologie-Kritik hinausgeht. Die Fetischismus-Theorie nimmt ihren Ausgangspunkt bei den theoretisch erfassten realen wirtschaftlichen Verhältnissen. Hier nämlich taucht das Phänomen des Fetischismus auf. Ich stellte den Fetischismus des Wirtschaftswachstums in der sowjetischen Wirtschaft – und eng damit verquickt die Idee des Übergangs zum Kommunismus – in eine Relation zum Warenfetischismus im Westen. Dadurch geriet ich am Osteuropa-Institut in einen heftigen Konflikt vor allem mit dem Professor für Ökonomie, der mir vorwarf, das Osteuropa-Institut zur Ausbildung von Kommunisten zu missbrauchen. Ich erwiderte ihm, dass meine These nichts Kommunistisches an sich habe, sondern

ausschließlich der wissenschaftlichen Objektivität verpflichtet sei. Aber von diesem Zeitpunkt an wollte man meine Arbeiten nicht mehr publizieren, so dass ich meine Arbeit an diesem Institut nicht fortsetzen konnte. Man durfte die Sowjetunion kritisieren, dafür waren wir ja angestellt, aber sobald man die These vertrat, dass die Kritik am sowjetischen Modell auch die Kritik am kapitalistischen Modell implizierte, war die Debatte zu Ende. Solange ich den jeweils anderen einer generellen Kritik unterwerfe, scheint alles in Ordnung, sobald ich aber auch die eigene Position der Kritik unterziehe, ist alles anders. Eine unzensurierte Debatte konnten wir jedoch zumindest im studentischen Milieu führen. Für mich war vollkommen klar, dass die sowjetische Wirtschaft auch zur Wirtschaft der Moderne zu rechnen war, die vieles von dem reproduzierte, was Marx bereits im Hinblick auf den Warenfetischismus und die Eigentumstendenzen in der kapitalistischen Wirtschaft analysiert hatte.

3. Kapitel

POLITISCHE SOZIALISATION IN CHILE

Als ich nun im Osteuropa-Institut keine Bleibe mehr hatte, ließ ich meine Studienfreunde und Arbeitskollegen wissen, dass ich den Wunsch hätte, nach Lateinamerika zu gehen. Davon hatte ich bereits als zwölfjähriger Junge geträumt. Da hatte ich einmal etwas über Simon Bolívar gelesen, das mir haften geblieben war; mich faszinierte die Lektüre über den Unabhängigkeitskrieg. Bolívar war wirklich ein Humanist, kein militaristischer Betonkopf. Sein Bemühen darum, Lateinamerika zu einigen, beeindruckte mich.

Ich hatte vieles über die spanische Conquista gelesen, über Cortés und die Eroberung Mexikos. Die Conquista machte mich wütend. Ich erinnere mich nicht mehr genau daran, welches Buch es war, aber ich glaube, das Buch pries die Eroberung und Zerstörung von Tenochtitlán. Solche Lektüre hatte mich begreifen lassen, dass der gesamte Kontinent erobert und zerstört worden war. Mit Träumern wie Bolívar entstand dann etwas unvorhergesehen Neues. Ich las Pablo Neruda, seine Gedichte und Geschichten, einige Romane aus Lateinamerika und bekam eine Vorstellung von der mythischen, magischen Welt dort.

Eines Tages im Jahr 1963 meldete sich bei mir die Konrad-Adenauer-Stiftung, die politische Stiftung der Christlich-Demokratischen Union. Eigentlich war ich der CDU gegenüber sehr kritisch eingestellt. Ihr Partei-Programm überzeugte mich nicht. Ich bin auch nie Mitglied geworden. Ich hatte vielmehr ein Forschungsinteresse an ihr. Und ich kannte viele Leute aus verschiedenen Kreisen, vor allem aus der Berliner Kunstakademie. Irgendeiner von meinen Freunden hatte also wohl die Fäden gesponnen, so dass man mich anrief und

mich wissen ließ, dass man gehört habe, ich sei an einer Arbeit in Lateinamerika interessiert. Man wolle mich deshalb fragen, ob ich mit der Stiftung in Chile arbeiten möchte. Auf die Frage, um welche Arbeit es sich handle, antwortete man mir, einerseits sollte ich die Bildungsarbeit im Rahmen der Stiftung mitgestalten und andererseits einen Lehrstuhl für Wirtschaftssoziologie an der Katholischen Universität in Santiago de Chile übernehmen. Als ich mich in der Adenauer-Stiftung vorstellte, verstand ich mich mit dem Leiter der Lateinamerika-Abteilung (dem Institut für Internationale Solidarität) auf Anhieb gut. Er hatte viel Sympathie für die christdemokratische Bewegung in Chile und stattete mich reichlich mit Informationen aus, weil ich damals sehr wenig über Chile wusste. Damals war übrigens auch die CDU noch eine völlig andere Partei als heute. Zwar sympathisierte ich mit dem, was man mir vortrug, aber mein Auftrag schien äußerst unpolitisch. Dennoch ließ ich mir dieses Angebot nicht entgehen.

Als ich nach dem Vorstellungsgespräch nach Hause zurückgekehrt war, griff ich gleich nach einem Erdkunde-Buch, um etwas über das Klima und die mittlere Temperatur Chiles zu erfahren. Ich wollte eben nicht in einem sehr kalten Land leben, zugegebenermaßen kein sehr politisches Kriterium. Die mittlere Temperatur Chiles schien mir schon recht angenehm. Das war bereits ein wichtiges Argument für mich. Ich wollte vor dem zweitausend Jahre alten Winter Deutschlands fliehen. Ich wollte in den Süden, wo es wärmer ist.

Erst später wurde mir klar, warum die Adenauer-Stiftung so stark an mir interessiert war. In Chile kam eine gesellschaftliche Bewegung in Gang, die später zur Unidad Popular führen sollte. Es gab daher zwei Gründe für das Interesse der Adenauer-Stiftung an meiner Mitarbeit. Einerseits hatte ich als Wirtschaftswissenschaftler intensiv die Kirchliche Soziallehre studiert, andererseits hatte ich an einem anti-kommunistischen Zentrum, an einem Zentrum des Kalten Krieges geforscht. Offenbar stellte man sich deshalb in der Adenauerstiftung vor, dass ich der am besten geeignete Kandidat war, um in Chile den Marxismus zu bekämpfen. Ich galt als ideale Besetzung für den Pos-

ten in Chile, in diesem Kontext einer sich rasend schnell entwickelnden intellektuellen Vitalität. Und ich meinerseits akzeptierte das Angebot, weil ich damals bis zu einem gewissen Punkt der Christdemokratie nahe stand. Damals war die Christdemokratie längst nicht die neokonservative Partei, die sie heute ist, sondern eine Partei mit starken – wenn man so will – reformistischen Strömungen, wie man an der Regierung Frei in Chile feststellen konnte. Ich empfand es als höchst attraktiv, mich an den Auseinandersetzungen im damaligen Chile beteiligen zu können, sogar innerhalb der Christdemokratie.

Also unterschrieb ich den Vertrag und lernte Spanisch. Zuerst schickte man mich zum Sprachstudium für drei Monate nach Madrid und steckte mich in eine schreckliche Sprachschule. Bereits nach zwei Wochen war mir klar, dass ich in diesem Institut nicht weiter lernen wollte. Ich beantragte in Deutschland, dass man mir das für die Sprachschule vorgesehene Budget aushändigen möge, damit ich mir einen eigenen Sprachlehrer suchen könnte. Nachdem man aus Deutschland zugestimmt hatte, sprach ich mit meinem schlechten Spanisch an der Madrider Universität vor und fragte, ob irgendein Student wohl daran interessiert wäre, mir Spanisch beizubringen. Man fragte mich, ob ich aus Ost- oder aus Westdeutschland käme. Mit meinem Zwei-Wochen-Spanisch war ich schnell verwirrt und antwortete „aus Ostdeutschland“. Da gab es plötzlich zehn Studenten, die mich im Spanischen unterrichten wollten. Als sie nach kurzer Zeit erfuhren, dass ich mich geirrt hatte, war die Enttäuschung groß. Sie entschieden untereinander, wer von ihnen mich unterrichten sollte. Dann lernte ich Spanisch, indem ich drei Monate lang durch Madrid und die Madrider Umgebung wanderte, also auf eine völlig andere Weise als in dieser schrecklichen Sprachschule, in der man während der Pausen nur Englisch sprach, weil niemand sich gut genug im Spanischen auskannte. Ich lernte also auf andere Weise Spanisch und zugleich lernte ich dabei viel von Franco-Spanien kennen, weil mich die oppositionellen spanischen Studenten an die Hand nahmen. Ich lernte dabei nicht nur eine neue Sprache, sondern begann auch

Freundschaften, die das ganze Leben lang hielten, und hatte teil an dem mitreißenden berausenden Studentenleben dort.

Zu diesen Studenten gehörte einer, der als Sohn eines Deutschen ausgezeichnet Deutsch und Spanisch sprechen konnte. Er arbeitete auch als Übersetzer vom Deutschen ins Spanische und hatte verschiedene Bücher von Ernst Bloch übersetzt. Wenn ich Übersetzungshilfe brauchte, war er immer zur Stelle. Diese Art des Spanischunterrichts war wirklich etwas für einen Deutschen, der keine Ahnung hatte.

Unter diesen Umständen machte ich mich auf nach Chile und begann im November 1963 mit der Arbeit in der Adenauer-Stiftung von Santiago. Es war für mich ein faszinierender Arbeitsplatz. Einerseits arbeitete ich an der Universität, lehrte Wirtschaftssoziologie und bearbeitete hier das Thema „Ideologie in der Ökonomie“ sozusagen als Fortsetzung der Arbeit, die ich in Deutschland begonnen hatte. Darüber hinaus eröffnete sich mir eine völlig neue Erfahrung: Die Adenauer-Stiftung arbeitete mit zwei Weiterbildungszentren zusammen. Das eine widmete sich der Weiterbildung politischer Führungskräfte in der christdemokratischen Partei, das andere der Weiterbildung von christlichen Gewerkschaftlern. In beiden Zentren hatte ich Kurse zu halten. Das war eine völlig neue Erfahrung für mich, an die ich mich erst gewöhnen musste. Ich hatte es nicht mehr nur mit Studierenden in einem akademischen Ambiente zu tun, sondern mit aktiven Politikern und Gewerkschaftlern, die sich zur Arbeit an der Theorie zusammenfanden – mit all den Einschränkungen, die solche Bedingungen auch bedeuten. Aber an diesen Zentren kam eine für mich fundamentale Dynamik in Gang, der ich dann für mein ganzes zukünftiges Leben folgen sollte und die mich schließlich auch später in Costa Rica das ökumenische Forschungsinstitut DEI (das Departamento Ecu­ménico de Investigaciones) mit begründen ließ.

Mit den Politikern und Gewerkschaftlern arbeitete ich in Kursen zu den Themen Utopie, Projekte der Transformation, Entwicklung, Entwicklungstheorien, Dependenztheorie etc. In diesem Ambiente trat ich auch in die Debatte über die Theologie der Befreiung ein, die

damals gerade im Entstehen begriffen war. In Deutschland hatte ich nie über Themen wie Dependenztheorie oder die Problematik der Dritten Welt gearbeitet. Ich hatte das Thema Entwicklung unter der Perspektive der sowjetischen Industrialisierung studiert. Da waren zwar bereits Probleme aufgetaucht, die ich von der Theorie der Unterentwicklung aus als Entwicklungsprobleme identifizieren konnte. Denn das sowjetische Problem war die Industrialisierung eines unterentwickelten Landes, die sich erheblich von der Industrialisierung englischer, nordamerikanischer, deutscher oder auch japanischer Art unterschied. Ich hatte in Berlin auch die Imperialismus-Theorie von Lenin, Bucharin, Hilferding und Rosa Luxemburg studiert. Aber das alles geschah mit Blick auf die Sowjetunion, ohne einen Blick für die Dritte Welt zu haben. In Chile begannen wir mit einer intensiven Debatte über die Dependenztheorie, von der die Arbeit am Politik-Zentrum und am Gewerkschaftszentrum aber auch an der Universität erheblich mit beeinflusst wurde.

Auf diese Weise habe ich Eingang in das Ambiente des lateinamerikanischen Kontinents gefunden, zunächst in Chile und dann im gesamten Kontinent, weil ich als Funktionär der Adenauer-Stiftung zugleich der Vertreter für den südlichen Teil des Kontinents sein sollte. Zwei weitere Vertretungen gab es auf dem Kontinent, einen in Venezuela für Zentralamerika und die Karibik sowie einen für Brasilien. In diesem Umfeld mit seinem völlig anderen Kontext musste ich meine gesamte Begrifflichkeit überarbeiten und konnte das in dem beeindruckenden vitalen intellektuellen Klima von Chile tun. Hier durchlief ich wirklich eine neue Ausbildung, für die alle vorangegangenen Abschnitte nur Vorstufen waren. Und die Überarbeitung aller Begriffe und Vorstellungen, die ich von der akademischen Bildung mitgebracht hatte, zog natürlich auch eine völlige Veränderung meiner Perspektive nach sich.

Ich hatte weder einen politischen Auftrag noch fühlte ich mich zu einer bestimmten Mission berufen. Aber in Chile packte mich die Sache sehr schnell und heftig. Wenige Monate nach meiner Ankunft sollte ich bereits 1964 einen Lehrauftrag an der Katholischen Univer-

sität Chiles in Santiago aufnehmen, und zwar in der Abteilung für Soziologie. Ich lehrte Wirtschaftssoziologie in der Abteilung für Soziologie, richtete ein Institut für den Aufbau von Kooperativen ein und stellte Verbindungen zu der Organisation DESAL her, die man heute als Nicht-Regierungsorganisation bezeichnen würde und die von dem Jesuiten Roger Vekemans geleitet wurde. Mit ihm arbeitete ich in dieser Zeit eng zusammen. Er hatte in dem von ihm gegründeten Institut DESAL interessante Studien über Marginalität entwickelt. Kurze Zeit später begann ich die Marginalisierungstheorie zu kritisieren. Das führte dazu, dass wir zueinander auf Distanz gingen, allerdings ohne massive Konflikte. Im ersten Jahr war Vekemans noch Direktor der Abteilung für Soziologie, aber bereits 1964 rebellierten die Soziologen und vertrieben Vekemans. Nach der Wahl von Salvador Allende ging er nach Bogotá.

Ich setzte meine Zusammenarbeit mit den Gewerkschaften und mit dem IDEP, dem von den Christdemokraten eingerichteten Institut für politische Studien, dessen Direktor Jaime Castillo¹ war, fort. Das Diskussionsklima war großartig. Etwa um das Jahr 1968 bahnte sich ein Konflikt mit der christdemokratischen Partei an. 1968 spaltete sich der MAPU (Movimiento de Acción Popular Unitario = die Volksaktions-Bewegung für die Einheit) von der Christdemokratischen Partei ab. Inzwischen hatte ich zu einer völlig veränderten Logik gefunden und solidarisierte mich daher mit den Leuten von MAPU, die sich schließlich in die Unidad Popular von Salvador Allende integrierten. Es war klar, dass ich nicht dem MAPU angehören und zugleich Funktionär der Christdemokraten sein konnte.

Also trennte ich mich von den Christdemokraten, insbesondere vom Leiter des Politik-Zentrums, Jaime Castillo, mit dem ich eng zusammen gearbeitet hatte. Auch wenn sich Jaime Castillo über meine Entscheidung enttäuscht zeigte, akzeptierte er sie schließlich, weil er ein Mensch war, der verschiedene politische Überzeugungen aner-

¹ Jaime Castillo Velasco (1914 - 2003) war Rechtsanwalt, Philosoph und Minister in der Regierung Frei, die von der Allende-Regierung abgelöst wurde.

kennen konnte. Daher blieb unsere Freundschaft erhalten. Nun schloss ich direkt einen Arbeitsvertrag mit der Katholischen Universität ab. Ich arbeitete mit dem Centro de Estudios de la Realidad Nacional, CEREN, einem Institut der Katholischen Universität, zusammen, wo ich politische Ökonomie, Ökonomie und Ideologie in einem höchst kreativen Klima unterrichtete. Dessen Direktor war Jacques Chonchol, der spätere Agrarminister in der Regierung von Allende. Hier sollte ich Erfahrungen machen, die später für das DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones) in Costa Rica bedeutsam wurden. Wir veröffentlichten die Zeitschrift „Cuadernos de la Realidad Nacional“, die damals großen Erfolg hatte, vier Ausgaben pro Jahr, in den vier Jahren bis 1973, dem Jahr des Putsches gegen Allende, also 16 Ausgaben. Zu dieser Zeit publizierte ich auch zwei Bücher „Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia“² sowie „La Dialectica del Desarrollo desigual“, in denen ich die Erkenntnisse aus den Kursen in den Jahren 1967 bis 1970 zusammenfasste. Das Buch über die „Dialektik der ungerechten Entwicklung“, an dem ich zusammen mit der Chilenin Pilar Vergara und zwei Argentinern, Hugo Perret und Patricio Biedma, gearbeitet hatte, erschien zuerst in den Cuadernos.³

Außerdem stand ich in enger Beziehung zum ILADES, dem Lateinamerikanischen Institut für Entwicklung, mit dem ich seit 1967 zusammengearbeitet hatte. Dieses Zentrum hatten die Jesuiten gegründet, um Gruppen von Aktiven aus den Volksbewegungen im Süden des Kontinents zu unterstützen. Sie veranstalteten einerseits Fortbildungskurse für Führungskräfte dieser Bewegungen aus den

² Franz J. Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Santiago de Chile 1970.

³ Die beiden Argentinier kehrten übrigens nach dem Putsch nach Argentinien zurück und arbeiteten dort mit der Opposition zusammen. Patricio Biedma wurde verhaftet und in einem der Gefängnisse der Escuela de la Mecánica de la Armada (ESMA) gefoltert und umgebracht; heute arbeitet in diesem Gebäude das Zentrum zur Förderung der Menschenrechte, das Präsident Kirchner eingerichtet hat. Hugo Perret wurde auf der Straße erschossen, als er verhaftet werden sollte und flüchtete.

verschiedenen Regionen im südlichen Teil des Kontinents, andererseits einen Masterkurs für Wissenschaftler, die sich mit den Volksbewegungen verbündet hatten. Der Direktor des Zentrums war Pater Bigo. Weil er mit der kritischen Linie gegenüber der Christdemokratie und der Nähe zum MAPU und damit zur Unidad Popular nicht einverstanden war, organisierte er im Jahr 1970 eine Art Putsch im ILADES und warf uns alle hinaus. Am 31. Dezember 1969 um 24 Uhr gab es kein Geld mehr, so dass er uns alle entlassen konnte. Und um 00:00 Uhr am 1. Januar 1970 hatte er wieder Geld, um neue Kräfte anzustellen. Das war der „erste Staatsstreich“, den wir erlebten, sozusagen eine erste Vorankündigung dessen, was noch folgen sollte.

In der Zwischenzeit setzte ich mein Engagement im MAPU fort. Weil ich mich an der Erarbeitung politischer Programmatik intensiver beteiligte, wurde auch die Möglichkeit zu politischer Einflussnahme immer größer. Deshalb konzentrierte ich meine Arbeit aufs CEREN.

Das allgemeine Klima in Chile war zu dieser Zeit höchst kreativ. Ich glaube, man macht wirklich nur sehr selten im Leben die Erfahrung, dass man in einem Klima so intensiver schöpferischer Debatten leben kann, in die man überall einbezogen wird: die Arbeiterbewegung artikuliert sich, in den Straßen finden Demonstrationen statt, ja sogar die Straßen geraten in Bewegung. Es war ein unglaubliches, alle erfassendes Klima.

Während dieser Jahre gab es ein intellektuelles Erwachen der einfachen Leute in Chile, die überall in Bewegung gerieten. Die Leute entdeckten die Würde des einfachen Volkes, das ein anderes Leben einforderte. Diesen Druck machte sich die Unidad Popular zu eigen. Man war immer mehr davon überzeugt, man könne die Verhältnisse anders gestalten. Das bezeichneten sie zwar als Sozialismus, aber es handelte sich nicht um eine Kopie des real existierenden Sozialismus aus dem Osten Europas, sondern um eine völlig eigenständige Strömung, um einen „Sozialismus mit Empanadas und Rotwein“. Der Rotwein wurde später durch Pinochet in Blut und die Empanadas in Fleisch verwandelt. Pinochet verwandelte diese Revolution mit Empanadas und Rotwein in eine ganz miese Eucharistie.

Ich wurde in Chile wirklich politisch sozialisiert. Zuvor war ich ein Forscher gewesen, jetzt aber begann ich das politische Umfeld wesentlich besser zu verstehen. Zwar kannte ich die Politik der christdemokratischen Partei und später jene der Unidad Popular, aber mein politisch-praktisches Engagement bedeutete eine tiefgreifende Veränderung für mich. Ich war jetzt nicht mehr nur Universitätsdozent, sondern ein organischer Intellektueller in der Volksbewegung. Ich bewegte mich in einer sehr dynamischen Umgebung, die heute in Chile undenkbar ist. Damals herrschte ein Klima der Rebellion, nicht nur von Intellektuellen und politischen Aktivisten, sondern des ganzen Volkes. Die Oligarchie rückte immer weiter nach rechts und bildete eine Neue Rechte, die später zum Militärputsch führte. Die Sprache der Rechten nährte die Rachsucht und verteilte die Leute aus dem einfachen Volk. Die Rechte sprach immer verächtlich vom „roto chileno“, dem chilenischen „Nichtsnutz“, und versuchte dadurch den einfachen Bürger, der den aufrechten Gang übte und seine Würde behauptete, lächerlich zu machen. Die Rechte empfand es als Beleidigung, dass diese „Nichtsnutze“ Menschen sein wollten. Den „roto chileno“, der aus der chilenischen Volkstradition stammte und ein wenig romantisiert worden war, hat die Rechte im Militärputsch exekutiert und genauso umgebracht wie den „guten Wilden“. Sobald der „gute Wilde“ seinen Platz beansprucht, hört er auf, ein guter Wilder zu sein und wird zum „schlechten Wilden“. Etwas Ähnliches geschah in diesen Jahren, als sich abzeichnete, dass Allende die Wahlen gewinnen würde.

Um dem zunehmenden Aufbegehren des einfachen Volkes etwas entgegenzusetzen, schuf die Rechte „Patria y Libertad“, die Bewegung für Vaterland und Freiheit, eine faschistische Organisation, die während der Regierungszeit von Allende immer stärker wurde. Obwohl die Rechte keine ihrer maßgeblichen Privilegien in dieser Zeit verlor, bündelte diese Partei-Organisation die unglaubliche Wut dieser Schicht und ließ sich dabei von dem Motto „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ leiten. Der Funke, der den Zorn der Rechten auflo-

dern ließ, war die Agrarreform. Sie war der Anlass, den Prozess der Polarisierung zu beschleunigen.

Die Regierung von Eduardo Frei, die Vorgängerregierung von Allende, hatte die „Revolution in Freiheit“ proklamiert. Das Programm hatte jedoch nichts mit einer Revolution zu tun, es waren vielmehr nur Reformmaßnahmen von marginaler Bedeutung. Selbst die hier begonnene bescheidene Agrarreform provozierte bereits rechtsextreme Reaktionen. Als Allende ans Ruder kam, verschärfte die Rechte ihre extremen Positionen. Vor allem begannen auch die Christdemokraten, die doch eine reform- und entwicklungsorientierte Partei gewesen waren, sich immer stärker als rechtsorientierte Partei zu definieren. Trotz allem gab es aber auch bemerkenswerte Ausnahmen, wie zum Beispiel Radomiro Tomic, der als christdemokratischer Präsidentschaftskandidat 1970 gegen Allende antrat. Als das Parlament darüber abstimmen musste, welcher von den drei Kandidaten – Alexander, Tomic oder Allende – die Wahl gewonnen hatte, anerkannte Tomic die relative Mehrheit Allendes und ermöglichte damit dessen Präsidentschaft. Die chilenische Rechte hat ihm diese Entscheidung nie verziehen, und Tomic hielt immer einen kritischen Abstand zu ihr. 1973 nahm ich mit ihm zusammen an einem Seminar an der katholischen Universität teil. Er hielt an seinem Denken, das den Wandel unterstützte, fest und attackierte die Unidad Popular nie. Ich erinnere mich genau an seine Analyse von John Locke; seine Anregungen habe ich später in einem Artikel über diesen englischen Philosophen aufgegriffen.

Etwa im Jahr 1968 vertieften sich meine Beziehungen zur Befreiungstheologie. Ich befreundete mich mit Gustavo Gutiérrez, mit Hugo Assmann, der damals in Chile sehr aktiv war, mit Pablo Richard, mit dem ich auch heute noch zusammenarbeite, mit Gonzalo Arroyo, der zusammen mit mir am ILADES tätig war und ebenfalls mit mir entlassen wurde. Ich lernte Enrique Dussel und Juan Luis

Segundo kennen.⁴ Für sie alle war ich jemand, der von außen kam, den man als Wirtschaftswissenschaftler und Soziologe aber interessant fand. Die Theologen ließen sich von der Dependenztheorie als einer Wirtschaftstheorie inspirieren, aber beschäftigten sich nicht mit der Kritik am ideologischen Kern der Wirtschaftstheorie selbst. Das jedoch war mein Hauptarbeitsgebiet, innerhalb dessen auch theologische Fragen eine Rolle spielten. Anfangs behandelte ich diese Verbindung auf eine sehr akademische Art. Ich ließ mich von Ernst Bloch inspirieren, insbesondere durch sein Buch „Atheismus im Christentum“. Anders als sein „Prinzip Hoffnung“ hat mich dieses Buch von Anfang an fasziniert. Diese Interpretation des Christentums hat später auch eines meiner jüngeren Bücher sehr beeinflusst, das Buch „Der Schrei des Subjekts – Vom Welttheater des Johannes-Evangeliums zu den Hundejahren der Globalisierung“. Ich hielt Blochs Thesen für einen interessanten Entwurf, aber sie hatten noch keine zentrale, vitale Bedeutung für mich. Deshalb habe ich dem Thema der Theologie in „Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia“ am Ende höchstens zehn Seiten gewidmet. Von vitaler Bedeutung wird die theologische Dimension erst in der Folge des Putsch in Chile von 1973. Darauf hatte Gollwitzer mich mit seiner Theologie vorbereitet. Er war ja in der Tat bereits so eine Art Befreiungstheologe, wenn auch mit seinen deutschen Grenzen. Er steht in einer Linie mit Dietrich Bonhoeffer und Karl Barth, deren Theologie ich durch Gollwitzer kennen lernte. Ich zitiere in meinen Arbeiten zwar häufiger Dietrich Bonhoeffer als Gollwitzer, aber das hat eben damit zu tun, dass Bonhoeffer als Märtyrer eines totalitären Regimes in Lateinamerika eine große Bedeutung hat und viel bekannter ist als

⁴ Gustavo Gutiérrez Merino (* 8. Juni 1928 in Lima, Peru) ist Mitbegründer und Namensgeber der Befreiungstheologie; Hugo Assmann (* 22. Juli 1933 in Venâncio Aires, Brasilien, † 22. Februar 2008 in Brasilien) gilt ebenfalls als einer der Mitbegründer der Theologie der Befreiung; Enrique Dussel (* 24. Dezember 1934 in Mendoza, Argentinien) ist ein argentinischer Philosoph, Historiker und Theologe; Juan Luis Segundo SJ (* 31. Oktober 1925 in Montevideo, Uruguay; † 17. Januar 1996 in Uruguay), war Philosoph und Theologe.

Gollwitzer. Dennoch bleibt Gollwitzer der Brückenbauer zwischen Bonhoeffer und der Befreiungstheologie.

4. Kapitel

DER MILITÄRPUTSCH UND DIE „THEOLOGIE DES VÖLKERMORDS“

Die Polarisierung in Chile, auf die ich weiter oben schon hingewiesen habe, verschärfte sich immer weiter, bis sie sich im Militärputsch entlud. Nach Angaben von Pinochet selbst wurde der Putsch im März 1973 nach den Kommunalwahlen beschlossen, als sich das Panorama für die Rechte eindeutig geklärt hatte. Die Bewegung des einfachen Volkes hatte bei den Kommunalwahlen die Mehrheit für sich gewonnen. Nun lag die Vermutung nahe, dass auch der Nachfolger von Allende wieder ein Präsident würde, der zur Unidad Popular gehören und sie noch stärker machen würde. Hätte die Unidad Popular bei den Kommunalwahlen an Zustimmung verloren, hätte die Rechte ja nur abwarten müssen. Aber weil die Unidad Popular trotz der wirtschaftlichen Schwierigkeiten noch mehr Zustimmung erhielt und sich die Leute im Glauben wogen, es würde weitergehen, wollte die Rechte den Prozess nicht länger dulden, sondern bereitete den Putsch vor.

Im Kontext des Streiks und Boykotts der Lastwagenfahrer, in dem es gar nicht um wirtschaftliche Forderungen ging, der aber von der Regierung der USA manipuliert und finanziert wurde, schmiedete man die Pläne für den Putsch. Schon der Streik selbst hatte putschartige Züge, weil heftige Gewalt gegen jene angewandt wurde, die sich nicht beteiligen wollten. Die USA hatten die Absicht, die Regierung Allende zu destabilisieren und jegliche aufkeimende Hoffnung auf einen demokratischen Sozialismus zu eliminieren. Es ging eben um eine andere Art von Sozialismus, der sich über ganz Lateinamerika

hätte ausbreiten können. Das hielten die USA für eine reale Bedrohung ihrer regionalen Vormachtstellung. Für mich ist eindeutig, dass die USA mit dieser Perspektive agierten, den Putsch selbst aber organisierte die chilenische Rechte. Chile galt den USA als geopolitisches Problem. Man musste die Geschäftslage für ganz Lateinamerika sichern. Aus meiner Sicht gab es kein spezifisch chilenisches Problem. Die Kupferförderung spielte keine große Rolle; nicht einmal die chilenischen Neoliberalen wollten sie wieder privatisieren. Auch gab es keinen anderen ausländischen Druck, den Putsch durchzuführen. Nein, es ging einzig darum, sich gegen einen Funken zur Wehr zu setzen, der sich über ganz Lateinamerika hätte ausbreiten können, ähnlich wie später in den 80er Jahren im Fall der Sandinisten, als Nicaragua für die ganze Region gefährlich wurde. Also musste die sandinistische Regierung beseitigt werden, selbst wenn Nicaragua kein Öl und keinen anderen strategisch bedeutsamen Rohstoff besaß. In solchen Fällen würde man also weder die Lage noch die Perspektive des Handelns überhaupt verstehen, wenn man nur die unmittelbar artikulierten Interessen im Blick hätte.

Im Fall Chiles war mir sofort klar, dass hier ein Schlüsselereignis stattfand. Der Putsch hatte in meinen Augen für Lateinamerika die gleiche Bedeutung wie der spanische Bürgerkrieg und die Bezwingung der Republikaner für den europäischen Faschismus. Hier gingen mir die Augen auf für die theologische Dimension der Ereignisse. Am Tag des Putsches verfolgte ich alle Radio- und Fernsehsendungen, insbesondere jene des Kanals 13, der zur katholischen Universität gehörte. Darin hatte ein Pater Hasbun das Sagen. Er war ein äußerst scharfer, höchst gewalttätiger Befürworter des Putsches. Er verfasste theologische Kommentare zum Putsch, die man nicht einmal mehr als Kommentare bezeichnen konnte; es handelte sich eher um religiöse Betrachtungen und Losungen, die aus einer alten repressiven christlichen Tradition stammten. Das alles war für mich äußerst befremdlich, und so zeichnete ich alle Reden des Paters Hasbun mit einem Tonbandgerät auf. Ich ahnte, dass sich hier etwas höchst Wichtiges abspielte, konnte mir aber noch keinen Reim darauf ma-

chen. Erst als ich das Material intensiver durcharbeitete, ging mir auf, dass eine unheilvolle Vergangenheit des Christentums selbst hier wieder ans Licht trat und eine enorm gewalttätige Wirkung ausübte. Deshalb begann ich, die Ideologie und Theologie des Putsches zu analysieren und schrieb, nachdem ich nach Deutschland zurückgekehrt und am Lateinamerika-Institut der Freien Universität als Gastprofessor angestellt war, das Buch „Ideología del sometimiento“¹. In diesem Buch habe ich die Theologie von Pater Hasbun als „Theologie des Völkermords“ bezeichnet.

Die chilenische Rechte legte ein mörderisches Vorgehen an den Tag, das mir völlig unbegreiflich war. Vom ersten Tag an spürte man, dass es sich nicht um einen der üblichen, bisher bekannten Militärputsche handelte, sondern um etwas völlig Neues. Die Doktrin der Nationalen Sicherheit war das Motiv, ein Gespenst, das die USA in Lateinamerika eingeführt hatten, das aber bereits früher das Licht der Welt erblickt hatte, zum Beispiel im Frankreich des Algerienkrieges und beim Putsch in Brasilien 1964.

Aus der Ideologie der Nationalen Sicherheit stammte die mörderische Intelligenz und Kapazität der Rechten. Der bisher in Lateinamerika bekannte Putsch wurde von einem Putschisten durchgeführt, der ein Militärdiktator sein wollte, aber kein Projekt zur Veränderung der Gesellschaft verfolgte. Im Gegensatz dazu predigte die Ideologie der Nationalen Sicherheit die Veränderung der gesamten Gesellschaft. Folglich ging man sehr schnell über zu einem neoliberalen Projekt als Bestandteil einer umfassenden Globalisierungsstrategie, die darauf abzielte, die gesamte Gesellschaft umzugestalten. Diese Umgestaltung bereitete auch dem nationalen Kapitalismus ein Ende. Kapital und Produktion auf nationaler Ebene spielten keine Rolle mehr. Das Land erlitt den Zusammenbruch seiner wichtigsten Unternehmen. Stattdessen trat der internationale Kapitalismus auf die Bühne, orientierte die gesamte Wirtschaft auf den freien Warentausch, in den der Staat nicht eingreifen durfte, und machte systematisch die Volksbewegungen

¹ Franz J. Hinkelammert, *Ideología del Sometimiento*, San José 1977.

zunichte. Zwar verwendete jede Militärdiktatur Folter, aber in dieser neu entwickelten Form der Militärdiktatur wurde die systematische Folter durch „Fabriken“ perfektioniert. Ich erinnere mich an eine dieser Fabriken, „Tejas verdes“, am Strand in der Nähe von Santo Domingo in Chile. Dort wurden Leute für vier Wochen festgesetzt. Sie wurden in die Zellen der Folteropfer geführt, damit die noch nicht Gefolterten wüssten, was sie erwartete. Das sollten sie zwei Wochen aushalten; in der dritten waren sie selber dran. Wenn sie während der Folterung keine Informationen weitergaben, hatten sie eine weitere Woche, um wieder auf die Beine zu kommen. Dann wurden sie nach Hause zurückgeschickt. Danach war eine andere Gruppe dran. In diesem Folterzentrum sind tausende Menschen systematisch gefoltert worden. Und alle, bei denen die Folterer etwas herausgefunden hatten, verschwanden endgültig.

Für die Ideologie der Nationalen Sicherheit ist die Folter legitim und wird deshalb systematisch eingesetzt. Es handelt sich nicht um eine brutale körperliche Misshandlung, die ihre Wirkung verlieren kann, sondern um ein Programm, das strategisch vorbereitet und systematisch angewandt wird, ähnlich wie in der Inquisition. Das Folterprogramm lässt sich in George Orwells „1984“ finden. Dort beschreibt Orwell eine Systematik, die so wirkt, dass der Mensch nach der Folter völlig ans System angepasst durch die Straßen geht. Die Ideologie der Nationalen Sicherheit konstruiert keine Konzentrationslager, sondern Folterfabriken, die nicht unbedingt den Tod zur Folge haben, sondern Individuen und Gruppen der instrumentellen Rationalität unterwerfen sollen. Wenn der Gefolterte bedeutungslos ist oder nichts weiß, schicken sie ihn völlig zerstört und mit schrecklichen psychischen Problemen nach Hause zurück. Ein solcher Mensch ist für das neue System nützlicher als ein totes Individuum.

Einer meiner Kollegen aus dem Centro de Estudios de la Realidad Nacional, CEREN, schrieb den Roman „Tejas Verdes“², Tagebuch

² Hernán Valdés, Tejas Verdes - Diario de un Campo de Concentración en Chile, Barcelona 1974 (Literatura Chilena en el Exilio N°1, Enero, Invierno de 1977).

aus einem chilenischen Konzentrationslager, in dem er erzählt, wie man die Folter wissenschaftlich „verfeinerte“. Ich habe mit Menschen gesprochen, die das ganze Unternehmen untersucht und festgestellt haben, dass die systematische Folter ohne direkte körperliche Brutalität paradoxerweise ein noch brutaleres Vorgehen darstellt. Körperliche Brutalität verliert irgendwann ihre Wirkung; aber systematisch eingesetzte psychische Brutalität behält ihre Wirkung, bis man sich das Geständnis beschafft hat, ob es nun zutreffend ist oder nicht. Ziel dieser Foltermethode ist die Zerstörung der Volksbewegung.

George Orwell hat als erster die Mentalität erfasst, die darauf abzielt, die psychische Integrität des Menschen zu brechen, damit er den „Großen Bruder“ verehrt. Mario Benedetti beschreibt in seinem Theaterstück „Pedro und der Hauptmann“³ den Typ eines solchen Folterers: Dieser ist davon besessen, durch Folter etwas herauszufinden, foltert ohne Hassgefühle und berät sich sogar mit Ärzten, um zu wissen, wie er den Schmerz am wirksamsten einsetzt und wie weit er gehen darf, ohne das Leben des Opfers zu gefährden. Der Folterer studiert und besucht Universitätszentren, um zu lernen, wie man foltert. Der Folterer lernt, wie man der Folter Widerstand entgegen setzen kann, diskutiert mit Ärzten und Professoren den Widerstand gegen die Folter und erfindet neue Methoden, die er wiederum analysiert. Die Universität Hamburg verfügte über ein Zentrum, das Analysen darüber anstellte, wie unsere Soldaten sich darauf vorbereiten könnten, Widerstand gegen die Folter zu leisten. Das ist natürlich genauso, als ob man jemandem das Foltern beibringen würde, nur verharmlost durch die Lüge, es ginge um den Widerstand gegen die Folter. Genauso verfährt man im sog. „Krieg gegen den Terrorismus“: Gewaltakte, die eigentlich als Krieg zu bezeichnen sind, werden als „humanitäre Interventionen“ verharmlost. Anscheinend erklärt man keine Kriege mehr, sondern kündigt „humanitäre Interventionen“ an. Und auch die Folter wird zur „humanitären In-

³ Mario Benedetti, Pedro und der Hauptmann, Bad Homburg 1979.

tervention“ erklärt, um Leben zu retten. Theoretisch wird das so gerechtfertigt, dass man einen einzigen Menschen foltert und damit Tausende rettet. Hier argumentiert man wie der Pilot des Flugzeuges, der die Atombombe über Hiroshima abwarf und anschließend sagte: „Ich bin stolz darauf, es getan zu haben, weil ich Millionen von Leben gerettet habe!“

Benedetti zeigt in seinem Theaterstück „Pedro und der Hauptmann“ sehr treffend, worin das Problem des folternden Hauptmanns besteht. Der gefolterte Pedro kapituliert nicht, selbst im Sterben nicht. Der Hauptmann sagt daher zu ihm: „Bitte, sag mir doch etwas, gib mir irgendeine Information, damit einen Sinn hat, was ich dir zugefügt habe!“ Pedro aber antwortet mit einem entschiedenen „Nein!“ Damit hat der Folterer ein moralisches Problem. Dieses Problem betrifft unsere gesamte Gesellschaft, die unmoralische Dinge ohne jegliche moralische Rechtfertigung begeht, und damit in das Dilemma gerät, ohne jegliche Moralität eine moralische Rechtfertigung erfinden zu müssen. Denn ohne moralische Rechtfertigung kann man solche Brutalitäten gar nicht begehen. Bei den Nazis war es die moralische Rechtfertigung, sich von den Juden befreien zu müssen, um die Welt vor einer totalen Gefährdung zu bewahren. Deshalb erfand der Nationalsozialismus den Plan zur Auslöschung des jüdischen Volkes. Man musste die Juden beseitigen, um die Menschheit zu retten. Wie die Nazis brauchen heute auch die Kapitalisten ihre moralische Rechtfertigung. In ihrem Fall ist es die unsichtbare Hand des Marktes, die es erlaubt, brutale Vergehen an ganzen Bevölkerungen zu verüben. Diese sind sinnvoll, weil sie den Fortschritt garantieren, und der Fortschritt ist gut für alle. Solche moralische Rechtfertigung soll das Problem lösen, dass es für Folter und ähnliche Vergehen keine moralische Rechtfertigung gibt.

Im Chile Pinochets wurden alle Informationen durch die amtlichen Presseorgane kontrolliert. Deshalb war das wichtigste Mittel zur Verbreitung von unterdrückten Informationen das Dementi. Aus der Menge verschiedenster Dementis konnte man immer genau erfahren, was gerade passierte. Man lernte damals in Chile die Omnibusse der

Geheimpolizei kennen, die „tumbas volantes“ („fliegende Gräber“) genannt wurden. Wer diese Busse besteigen musste, wurde nie wieder gesehen. Das Bild war also zutreffend. Paradox ist, dass ganz Chile überrascht war, als in der Demokratisierungsphase Berichte darüber erschienen. Da habe ich mich gefragt: Wie kann das sein? Die Leute kannten die „fliegenden Gräber“, aber sie wussten es, ohne zu wissen. So erklärt sich das Paradox der Überraschung. Als publik wurde, was man wusste, ohne zu wissen, gestattete die überraschte Reaktion vielen, ihre Hände in Unschuld zu waschen, weil sie keinen Widerstand geleistet hatten. Weil man nichts wusste, konnte man eben auch nichts unternehmen. Etwas Ähnliches geschah auch in Deutschland nach dem Krieg. Alle hatten die Gefangenentransporte in den Zügen gesehen. Ich als ein Junge von 10 Jahren erinnere mich daran, als 1941 die Juden verschwanden. Ich konnte das beobachten. Also hätten die Erwachsenen das auch beobachten und darüber hinaus eindeutige Schlussfolgerungen daraus ziehen können. Aber man wusste von keinen konkreten Fällen, hatte kein Konzentrationslager gesehen und noch viel weniger ein Vernichtungslager.

Die Berichte über die Verbrechen der Diktaturen in Lateinamerika riefen stets Überraschung hervor, obwohl alle Welt wusste, was passierte. Wer weiß, ob sich heute überhaupt noch jemand daran erinnert, was in Argentinien passierte. Als ich den Bericht der Sábato-Kommission⁴ unter dem Titel „Nunca más!“ (Nie wieder) las, war ich überhaupt nicht überrascht, aber alle Welt tat überrascht. Das ist ein psychologischer Selbstschutz-Mechanismus; er gestattet mir, mich auf den Standpunkt zu stellen: „Ich wusste nichts; ich bin also unschuldig. Schuldig sind die Anderen; jetzt kann ich gegen sie protestieren!“

⁴ Der argentinische Schriftsteller, Wissenschaftler und Maler Ernesto Sábato leitete die vom Präsidenten Alfonsín ins Leben gerufene Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) (Nationalkommission über das Verschwindenlassen von Personen) und übergab dem Präsidenten den Berichtsband „Nunca más“ (Nie wieder), der die Verbrechen der argentinischen Militärdiktatur von 1976 bis 1983 dokumentierte.

Diese Überlegung drängt zu einem Vergleich mit dem Putsch gegen Hugo Chavez in Venezuela 2002. Die Minderheit in Venezuela, die den Putsch inszenierte, verlangte eine noch massivere Intervention der USA als in Chile⁵. Ohne die Unterstützung der USA hätten die Eliten in Venezuela nie den Versuch gewagt, Chavez zu stürzen. In Chile hatte man eine extreme Polarisierung von innen her produziert. In Venezuela jedoch spielte nicht die ideologische Frage die Schlüsselrolle. Hier wollten die Eliten vielmehr über das Erdöl verfügen. Die venezolanische Krise war von rein privaten Bereicherungsinteressen geleitet und daher ohne Niveau. Die Erdöl-Gewerkschaft, eine der größten rechtsgerichteten Organisationen, unterstützte den Putschversuch, aber wegen unzureichender Täuschungsmanöver schlug er fehl. Denn um überzeugend täuschen zu können, braucht man ein überzeugendes Projekt. Im Gegensatz zu Venezuela konnte man in Chile ein solches Projekt entwerfen, so dass sich durch den Putsch sogar die halbe Bevölkerung als Retter des Vaterlandes betrachtete. In Venezuela konnten die USA mit dem Täuschungsmanöver nicht landen, die Demokratie unterstützen zu wollen; denn es war offenkundig geworden, dass die Demokratie nur als Vorwand herhalten musste, um in Ländern des eigenen Interessengebietes eingreifen zu können.

⁵ Der venezolanische Erzbischof Baltazar Porras hat im Jahr 2005 die USA um eine stärkere Einmischung in Venezuela gebeten, um Präsident Chávez „aufzuhalten“. Dies geht aus einem durch die Internetplattform Wikileaks veröffentlichten Dokument hervor. In der Depesche, die nur in Teilen öffentlich ist, berichtet der damalige US-Botschafter in Caracas, William Brownfield, vom Ersuchen des Bischofs, der zur genannten Zeit Präsident der venezolanischen Bischofskonferenz (CEV) war. „Porras drängte auf mehr Einmischung der internationalen Gemeinschaft, um Chávez’ regionale Aspirationen aufzuhalten“, heißt es in dem als „vertraulich“ eingestuftem Dokument. Die US-Regierung habe sich nach dem Abwahlreferendum im August 2004 zu sehr mit der Kritik an Chávez zurückgehalten und solle „klarer und öffentlicher“ gegen Chávez auftreten. Baltazar Porras ist aktuell Erzbischof von Mérida und Vizepräsident der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM). Er gilt als Unterstützer des Putsches gegen Hugo Chávez im April 2002 und ist auch heute aktiver Teil der venezolanischen Opposition. Vgl.: <http://amerika21.de/meldung/2010/12/17966/wikileaks-porras>.

In diesem Zusammenhang muss man darauf hinweisen, dass die USA in ihrer Nachkriegspolitik in Europa durchaus daran interessiert waren, die Demokratie zu stützen, aber nur, um Westeuropa zu ihrer Grenze gegenüber der Sowjetunion zu machen. Sobald es um hegemonale Beziehungen bzw. Wirtschaftsinteressen geht, wird die Demokratie als Vorwand benutzt. Jüngste Beispiele: Afghanistan und Irak. Die USA benutzen Israel, das einzige „demokratische“ Land der Region, als Argument, gegen die undemokratischen Regierungen in der Region vorzugehen. Daraus leiten sie die Freiheit ab, nach Belieben barbarische Taten zu begehen. In unserer Region, in Lateinamerika, kann die Unterstützung der Demokratie auch darin bestehen, dass die USA einen Präsidentschaftskandidaten auswählen. Wenn er gewinnt, werden die Wahlen als Beispiel für eine saubere Demokratie verkauft; wenn der ausgewählte Kandidat verliert, dann wird die Wahl zum Betrug erklärt. Doch normalerweise kann der von den USA ausgewählte Kandidat nur durch Betrug gewinnen. So geschah es bei den Präsidentschaftswahlen 2006 in Mexico, als nach wochenlangem Rechtsstreit und Straßenblockaden Felipe Calderón zum Wahlsieger erklärt wurde. Davor hatten sie es bereits bei der Kandidatur von Cárdenas im Jahre 1988 durchgespielt. Man kann gegen den Wahlbetrug protestieren und sogar die notwendigen Beweise beibringen; dennoch gilt das Ergebnis dann nicht als Betrug, wenn der Kandidat der USA gewonnen hat. Von solchen Methoden sind nicht einmal die Wahlen in den USA selbst frei. George W. Bush hatte seine erste Wahl durch Betrug gewonnen.

Die Diktatur mit ihren vielen tausend Verschwundenen und außergerichtlichen Hinrichtungen ist für Chile die dunkelste Periode seiner Geschichte. Die Kirche befürwortete anfangs den Putsch, weil man sich nicht vorstellen konnte, dass er so blutig ausgehen würde, spaltete sich darüber dann aber später. Danach gab es in ihren Reihen eine wirklich wirksame Arbeit für den Schutz der Menschenrechte von Seiten des Instituts für Christlichen Humanismus.

Das Material, das ich später konsultieren konnte und das ich in meinem Buch „Ideología del sometimiento“⁶ verarbeitete, weist darauf hin, dass sich die Kirche später eindeutig von der Militärdiktatur distanzierte. Sogar die christdemokratische Partei ging auf Distanz. Die Position des Erzbischofs von Santiago ist aller Erwähnung wert. Trotz allem und all ihrer Ernsthaftigkeit richtete sich die Arbeit der Kirche aber nicht gegen den Putsch als solchen, sondern nur gegen Übertreibungen, die es dabei gäbe, so als reklamierte sie einen gesitteteren, humaneren Putsch.

Die Folgen des Putsches sind in Chile bis heute verheerend. In relativ kurzer Zeit hat man eine ganze Generation ausradiert. Und inzwischen hat man zum großen Teil das öffentliche Gedächtnis ausgelöscht. Selbst wenn die Leute durch Erzählungen die Erinnerung daran wach halten, das Gedenken besteht nicht nur darin, die Vergangenheit zu erinnern, sondern verlangt auch eine Projektion in die Zukunft. Man kann eben keine Zukunft gestalten, ohne die Vergangenheit verstanden zu haben. Andernfalls bleibt die Zukunft leer und ohne Vision, die die Leute mobilisieren kann. Das ist in Chile passiert. Man will die Vergangenheit und die daraus entstehenden Probleme unterdrücken, will sich daran nicht mehr erinnern, sondern sie mit Versöhnung, Vergebung und Vergessen zudecken, weil man in die Zukunft schauen und voran kommen will. Ein solcher Kurs wirkt sich zerstörerisch auf die Identität der Menschen und für das Zusammenleben aus und führt garantiert zur fatalen Wiederholung der Ereignisse.

Wenn man in Lateinamerika Allende nicht beseitigt hätte, hätte dieses Exempel ebenso Schule gemacht wie das der Sandinisten in den 80er Jahren. Im heutigen Nicaragua wurde das sandinistische Projekt hinweg gefegt. Trotz allem versucht Ernesto Cardenal in seinem Buch „Die verlorene Revolution“ das Gedenken wach zu halten, aber gesamtgesellschaftlich gesehen ist das Gedenken sehr gering. Das Imperium erreicht seine Ziele nicht durch irgendein spe-

⁶ Franz J. Hinkelammert, *Ideología del Sometimiento*, San José 1977.

zifisches Interesse an einem bestimmten Rohstoff, sondern dadurch, dass es sein hegemoniales Interesse immer wieder gegen jegliche Infragestellung durchsetzt, die mit jedem Veränderungsprojekt in Lateinamerika wieder neu auftaucht. Aus diesem Grund zeigt Kuba, diese kleine Insel mit etwas mehr als 10 Millionen Einwohnern und ohne große wirtschaftliche oder politische Bedeutung im internationalen Kontext, dass andere Realitäten möglich sind. Kuba ist ein sehr armes Land, verfügt über keine besonderen Reichtümer, die Zucker- und Tabakproduktion haben international kein großes Gewicht. Also ist der Grund, dessentwegen Kuba für die USA die Rolle des Feindes spielt, vor allem symbolischer Natur: Kuba gilt als das Symbol einer möglichen Freiheit von Hegemonie. Deshalb bedeutet es eine große Gefahr; deshalb muss Fidel Castro beseitigt werden. Fidel wird vorgeworfen, er sei ein Diktator, und das sei schrecklich. Aber die Wirtschafts-Blockade gegen Kuba wird nicht als mindestens ebenso schrecklich angesehen, selbst wenn die Blockade sich so unmenschlich auswirkt wie ein Bombardement. Der gesamte Westen verhält sich heuchlerisch, wenn er die Wirtschaftsblockade Kubas nicht entschieden ablehnt. Das Vergehen Kubas und Fidel Castros besteht also nicht darin, inhuman zu sein; das Vergehen besteht darin, sich nicht in den Dienst des Imperiums zu stellen. Die Welt hat bisher nur sehr verhalten darüber geklagt, dass es auf Kuba eine bestimmte Region gibt, in der die Menschenrechte systematisch verletzt werden, nämlich Guantánamo. Aber da es die USA sind, die in Guantánamo das Folterlager unterhalten, werden dort per definitionem keine Menschenrechte verletzt. Man redet immer weniger über die systematische Folter, über die systematische Identitätsvernichtung konkreter Menschen. Nelson Mandela erzählt in seinen Erinnerungen, dass er täglich an die Wand ein Zeichen ritzte, um sich des Zeitverlaufs zu vergewissern. Dieser scheinbar völlig nebensächliche Akt war für seine geistige Gesundheit unverzichtbar, erzählt er. Ich erschrak, als ich las, dass die Zellen in Guantánamo aus Stahlwänden errichtet sind, damit die Gefangenen keine Zeichen einritzen können. In Guantánamo kann man keine Spuren hinterlassen, dort kann der

Gefangene nicht mehr registrieren, wie die Zeit vergeht. Mandela wusste z. B., wann Weihnachten ist. In Guantánamo gibt es kein Mittel dafür, das zu wissen, es sei denn, der Gefangene wird von den Wärtern darüber informiert. Mandela schreibt seine Erinnerungen, um die Folter zu denunzieren. Aber auch sein Buch kann im Nachhinein noch für die Folterer nützlich sein; denn das Wissen darüber, wie der Gefolterte sein Erinnerungsvermögen trainiert, befähigt dazu, alles zu tun, um auch die Erinnerung zu beugen, z.B. Zellen zu konstruieren, die das Erinnerungsvermögen nicht mehr stützen können.

Das Imperium und seine Adepten wüten immer noch gegen Kuba; ja man spricht sogar von einer Intervention, sobald Fidel Castro stirbt. Das Imperium lässt nicht zu, dass man ihm Grenzen setzt oder Beschränkungen auferlegt. Es argumentiert stets damit, Gemetzel jeder Art beenden zu müssen, und beruft sich dafür auf einen Humanismus, der Massaker rechtfertigt. Daraus gibt es kein Erwachen. Es ist wie bei dem Menschen, der jahrelang schlief. Man suchte einen Weisen auf, um den Kopf und das Herz des Schlafsuchtigen zu untersuchen. Der Weise antwortete: „Hier kann man nichts machen. Er träumt davon, dass er wach sei!“ Das Imperium träumt davon, dass es Leben rettet, wenn es ein Land nach dem anderen zerstört. Ganze Länder werden von der Landkarte getilgt, aber das Imperium rettet damit Leben. Auf diese Weise gibt es kein Erwachen. Europa heuchelt, es sei der Kontinent der Menschenrechte. Aber Europa hat zuerst die Welt kolonisiert; später nahmen die USA dem Kontinent diese Hegemonie ab. Die Europäer wagen es nicht, das Handeln der USA zu verurteilen. Die USA folgen ja nur den Spuren, die Europa gelegt hat. Die Menschenrechtsgeschichte Europas ist schrecklich. Ganz Afrika, ganz Amerika, ganz Asien haben Genozide erlitten, weil Europa behauptete, es müsse die Wilden vom Kannibalismus befreien. In Indien raubten sie alles und töteten viele Menschen, um Witwen zu retten, weil man dort Witwen verbrannte. In allen anderen Erdteilen konstruierte man ähnliche Rechtfertigungen, so dass man in der Folge über ein konsistentes Programm verfügte, um Land für Land und Kultur für Kultur zu zerstören. Europa stellt keine Alterna-

tive zum Imperium dar. Europa hat als regionale Macht mit den USA einen Konflikt über Handelsangelegenheiten, aber akzeptiert keine Unterwerfungsgesten. Die USA diskreditieren ganz Amerika, England war ihr williger Helfer, ihr Schoßhündchen, und zwar durch Tony Blair, der – solange er sich als Premierminister halten konnte – den Mussolini des Imperiums spielte.

Lateinamerika verfügt nicht über genügend Kraft, um den Wandel bewirken zu können. Die neuen demokratischen Bewegungen, die das Imperium als „populistisch“ bezeichnet, z.B. Hugo Chavez, Evo Morales, Rafael Correa und auch die von Uruguay, Brasilien und Argentinien, riskieren es, wie das Chile Allendes niedergewalzt zu werden, sobald sie kontinentale Bedeutung gewinnen und sich erweist, dass die Tendenz unumkehrbar ist. Zugleich ist jedoch nicht ausgemacht, dass ein Gewaltakt solchen Ausmaßes heute noch Erfolg hätte. Es ist dem Imperium gegen Chavez nicht gelungen, auch wenn es mit den systematischen Attacken gegen ihn das Klima für eine Intervention zu schaffen versuchte. Die gegen Chavez gerichtete Propaganda hat das Gegenteil erreicht.

Nach dem Putsch habe ich mich noch vier Wochen lang in Chile aufhalten können. Zunächst einige Tage in meinem Haus, dann flüchtete ich in die deutsche Botschaft. Der Botschafter war ein heftiger Kritiker der Militärdiktatur. Im Gegensatz zu dem, was in Argentinien passierte, kollaborierte die deutsche Botschaft in Chile nicht mit dem Militär-Regime. Der Botschafter hat mir einmal in einem Gespräch gestanden, dass er während der Nazizeit viel zu eng mit dem Nazi-Regime kollaboriert hatte und dass er einen solchen Fehler nie wiederholen wolle. Während der Nazi-Zeit arbeitete er in der deutschen Botschaft von Tokio. In Chile nun war er entschieden, nicht mit den Militärs zu kollaborieren. Es war ihm klar, dass er mit dieser Haltung seinen Posten verlieren würde. Wir waren vierzehn Deutsche, die in der deutschen Botschaft Zuflucht gesucht hatten. Man hat uns ausgezeichnet behandelt. Bei Essen, Wein und Zigarren haben wir nächtelange Gespräche geführt. Es war eine bewegende Zeit. Der Botschafter besorgte uns alle Zeitungen, und wir versammelten

uns, um die Zeitungsnotizen zu analysieren und zu verarbeiten. Weil ich bereits daran dachte, ein Buch über die Erfahrungen zu schreiben, war uns der Botschafter behilflich. Er besorgte Schreibmaschinen für uns, so dass wir auch gut arbeiten konnten. Alle Zitate in dem Buch „Ideología de sometimiento“ stammen aus Quellen, die er mir verschaffte. Die Arbeit ist also ein Gemeinschaftswerk. An den Abenden rezitierte er beim Wein sozialkritische Gedichte aus den zwanziger Jahren. Ende September 1973 kam der Vertreter der deutschen Bundesregierung, Wischnewski, nach Santiago und stellte dem Regime die Bedingung, dass alle in die Botschaft geflüchteten Deutschen problemlos Chile verlassen könnten. Mit dieser Bedingung würde es möglich sein, später wieder legal ins Land zurückkehren zu können. Einen Monat später öffnete der Botschafter seine Residenz sogar für eine große Anzahl Kommunisten, was sich für ihn noch gefährlicher auswirken konnte. Den Kommunisten wurde später die Ausreise gestattet, um in der DDR ins Exil zu gehen. Die diplomatische Tätigkeit dieses Botschafters unterschied sich erheblich von der üblichen Diplomatie, ja stand sogar im Gegensatz zu der in Argentinien. Dort kollaborierte die deutsche Botschaft mit den Militärs sogar beim Verschwinden von Deutschen. In der deutschen Botschaft Chiles aber gab es außer dem Botschafter nur wenige Kritiker des Putsches. Ich glaube, dass der Botschafter bei seinem Personal keine Unterstützung fand. Die Funktionäre haben wahrscheinlich mit zusammengebissenen Zähnen unseren Heimflug nach Deutschland organisieren müssen.

5. Kapitel

VOM EXIL IN DEUTSCHLAND

ZUM NEUBEGINN IN COSTA RICA

Von Chile kehrte ich also nach Deutschland zurück. Ich hatte das Glück eine Gastprofessur angeboten zu bekommen, ohne danach gesucht zu haben, und zwar an der Freien Universität, am Lateinamerika-Institut. Gleich nach der Ankunft erhielt ich bereits mein erstes Gehalt. Von Oktober 1973 bis Juli 1976 lehrte ich als Gastprofessor über das Thema: „Wirtschaft und Gesellschaft in Lateinamerika“.

Bei der Rückkehr nahm ich wahr, dass die Stimmung in Deutschland sich eindeutig gegen den Putsch in Chile richtete. Bei den Einreiseformalitäten hatte ich auch mit der Polizei zu tun; einer der zuständigen Polizisten wunderte sich darüber, dass eine Demokratie wie Chile sich in eine Diktatur verwandeln konnte. Aber bereits nach kurzer Zeit war die öffentliche Meinung so stark manipuliert worden, dass man merkte, wie die Stimmung zugunsten einer Unterstützung für den Putsch kippte. In Chile habe man den Kommunismus besiegt, hieß es zur Rechtfertigung des Putsches. Wieder feierte man die Tugenden des antikommunistischen Kampfes. Die Unterstützung für den Putsch ließ sich durch den Handel zwischen Deutschland und Chile nicht erklären, weil er keine überragende Bedeutung hatte. Sie ließ sich auch nicht dadurch erklären, dass Chile irgendeinen kostbaren Rohstoff hätte zur Verfügung stellen können, wie etwa Irak oder Venezuela, die über Öl verfügen. Wie in Nicaragua ist auch die Unterstützung für das Chile Pinochets nicht allein aus ökonomischen Interessen zu verstehen. Der Schlüssel zum Verständnis liegt vielmehr in geopolitischen Interessen: Europa wollte den USA die allei-

nige Verfügung über den lateinamerikanischen Markt streitig machen. Europa wollte unbedingt in diesen Markt vorstoßen und zog es deshalb vor, die USA politisch zu unterstützen, um ökonomisch mit dem Imperium in Wettbewerb treten zu können. Angesehene Politiker – meist Christdemokraten – reisten nach Chile, um Pinochet ihre Reverenz zu erweisen. Die Sozialdemokraten behielten eine gewisse Distanz bei.

Um den in Deutschland verbreiteten Fehlinformationen über den Putsch etwas entgegenzusetzen, arbeitete ich nach meiner Rückkehr mit der Redaktion der „Chile-Nachrichten“, die später den Namen „Lateinamerika-Nachrichten“ bekamen, zusammen. Damit stand wenigstens ein bescheidenes Maß an Gegeninformation zur Verfügung, selbst wenn die Zeitschrift nur in einer Höhe von 6000 Exemplaren erschien und kaum mit einem großes Echo in den wichtigsten Tageszeitungen rechnen konnte.

Während meiner Gastprofessur (1973 bis 1976) am Lateinamerika-Institut in Berlin schrieb ich ein Büchlein über „Die Radikalisierung der Christdemokraten“¹, das im Rotbuchverlag 1976 erschien. Ich wollte damit öffentlich darstellen, dass ich mit anderen als den in Deutschland gerade herrschenden Christdemokraten nach Chile gegangen war.

Drei Jahre arbeitete ich wieder in Deutschland, aber ich hatte auch viele Probleme mit der Universität. Daran merkte ich, dass es in der deutschen Universität für mich keinen Platz gab. Also mühte ich mich darum, nach Lateinamerika zurückzukehren. Da machte mir die CSUCA, die zentralamerikanische Rektorenkonferenz, das Angebot, in Costa Rica und Honduras zu arbeiten. Also ging ich 1976 nach Costa Rica, um den Vertrag mit CSUCA zu unterschreiben. Hier traf ich mich mit Hugo Assmann, der ebenfalls einige Jahre in Chile gelebt hatte und bereits in Costa Rica war. Und später auch mit Pablo Richard, der in Chile geboren und nach dem Putsch nach Costa Rica

¹ Franz J. Hinkelammert, Die Radikalisierung der Christdemokraten. Vom parlamentarischen Konservatismus zum Rechtsradikalismus, Berlin 1976.

geflohen war. Wir machten uns daran, ein ökumenisches Forschungsinstitut, das Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), zu konzipieren, für das Hugo Assmann den Namen bereits erfunden hatte. Wir ließen uns von unserer chilenischen Erfahrung inspirieren, schöpften also aus der gleichen Quelle von Inspirationen, die uns davor bewahrte, eine Kopie von dem aufzulegen, was wir erfahren hatten. Wir wollten ein Zentrum schaffen, das nach Art des ILADES in Chile arbeiten würde. Auch die Idee der Zeitschrift „Pasos“ hatte Hugo Assmann aus Chile mitgebracht. Dort hatte er sie bereits herausgegeben; in Costa Rica begann sozusagen die zweite Etappe für „Pasos“. Wir gründeten das DEI im Jahr 1976 und begannen 1977 mit den ersten Kursen, und zwar mit Engagierten aus der zentralamerikanischen Region. Wie in Chile mit ILADES und CEREN wollten wir gesellschaftliche Führungskräfte und Forscher/innen heranzubilden und systematisch Themen behandeln, die uns von den Ereignissen aufgedrängt zu werden schienen. An unserem ersten Workshop 1977, den wir im Unterschied zu ILADES (wo er neun Monate umfasste) auf zwei Monate beschränkten, nahmen sechs Studierende teil. In dieser ersten Zeit führten wir zweimal im Jahr solche Workshops durch; nach zehn Jahren nur noch einmal im Jahr, weil wir ein längeres Seminar für eingeladene Forscher und Forscherinnen einrichten wollten – ähnlich wiederum wie das ILADES, aber ohne dessen formalisierten Masterausgang, der von der Universität Löwen in Belgien anerkannt wurde. Wir wollten aus dem DEI keine formelle Universität machen; es sollte vielmehr ein freies Forschungszentrum bleiben.

Das alles geschah sozusagen zeitlich parallel zu meinem Kontrakt mit der zentralamerikanischen Rektorenkonferenz (CSUCA). Diese hatte mir den Auftrag erteilt, einen Master-Studiengang für Ökonomie auszuarbeiten, der dann in Honduras in die Tat umgesetzt wurde. Ich zog also 1978 nach Honduras und leitete das dortige Studienzentrum für vier Jahre. Von da aus kooperierte ich als freier Mitarbeiter mit dem DEI, bis ich mich von 1982 an als Dozent ganz in das Team des DEI integrierte und zugleich als Gastprofessor an der Universität

von Costa Rica in San José und an der Nationalen Universität in Heredia, ebenfalls in Costa Rica, fungierte.

Wir traten in Kontakt zu den Befreiungsbewegungen in Zentralamerika und arbeiteten mit ihnen zusammen, mit den Sandinisten, mit den Volksbewegungen in El Salvador, wo gerade ein Befreiungskrieg begann. Insbesondere unterstützten wir die Sandinisten und die salvadorianische Befreiungsfront, die uns Studierende schickten, aber auch ähnliche Bewegungen in anderen Ländern. Aus Kolumbien, Panama, Kuba kamen interessierte Menschen. Wir waren dabei, einen „think-tank“ für Befreiungsbewegungen zu installieren. Wir konnten unseren Traum verwirklichen, im Dialog mit Menschen zu stehen, die aus Befreiungsbewegungen stammten. Der Dialog zielte immer darauf, gemeinsam gemachte Befreiungserfahrungen darzulegen und zu reflektieren. Die Theologie beschränkt sich eben nicht auf die Analyse der realen Verhältnisse; sie hat vielmehr einen utopischen Anteil. Und eben deshalb braucht sie auch den Dialog mit der Ökonomie. Insofern ist das DEI kein ausschließlich theologisches Institut.

Bei meiner Arbeit im DEI ging es also nicht mehr um das Problem des ideologischen Kerns in der Ökonomie, sondern um das Verhältnis von Ökonomie und Theologie zueinander, und zwar auf der Basis der Erfahrungen beim Militärputsch in Chile. Denn dieser hatte die Konzeption von Wirtschaftspolitik vollständig verändert. Heute würden wir diese Wirtschaftspolitik als neoliberal bezeichnen. Auch die so genannten „Chicago-Boys“ bezeichneten ihre Wirtschaftspolitik zunächst als neoliberal, distanzierten sich aber später von dieser Bezeichnung. Die „Chicago-Boys“ waren meine Kollegen an der katholischen Universität gewesen. Sie hatten in Chicago studiert, waren dort von der Ford-Stiftung systematisch mit Stipendien unterstützt worden, waren im Verlauf der 60er Jahre an die Universität in Santiago zurückgekehrt und hatten in der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät eine Monopolstellung aufgebaut. Weil die Fakultäten an der Universität relativ autonom schalten und walten konnten, machten sie aus dieser Fakultät ein ausschließlich neoliberal orientiertes Institut. Ich hatte in den Kursen über das Genossenschaftswesen unterrichtet,

ja, hatte gar ein Institut für Genossenschaftswesen an der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät eingerichtet. Als aber die „Chicago-Boys“ ihre Fakultätslinie durchgesetzt hatten, die allein von Friedrich A. Hayek und Milton Friedman bestimmt wurde, hatte ich mich aus dieser Arbeit zurückgezogen. Nun ging mir auf, dass eben diese Gruppe von Wirtschaftswissenschaftlern eine vollkommen neue Strategie entworfen hatte, die mit dem Militärputsch in Gang gesetzt wurde. Das Problem von Ökonomie und Theologie stellte sich mir ganz neu. Die neue wirtschaftspolitische Strategie hatte mit der Reformpolitik der 50er Jahre nichts mehr gemein, sie war vielmehr der Ausdruck eines völlig zügellosen Kapitalismus. Die Militärjunta übernahm diesen Neoliberalismus und stützte ihre Ideologie insbesondere auf christliche Kreise um den Pater Hasbun mit seiner Gewaltpropaganda. Von da an konnte ich nicht mehr nur von Ideologie in der Ökonomie reden, sondern musste die Theologie mit einbeziehen, unter anderem auch deshalb, weil die Befreiungstheologie diese Frage auf die Tagesordnung gesetzt hatte.

Meine Forschungen betrieb ich folglich in zwei Richtungen: auf der einen Seite ging es darum, den theologischen Kern im wirtschaftlichen Denken, also nicht nur im neoliberalen, sondern auch im neoklassischen, marxistischen und sowjetischen Denken aufzudecken; auf der anderen Seite forschte ich nach den gewalttätigen Umformungen des Christentums. Auf diesen Nenner würde ich das Forschungs-Programm bringen, dem ich bereits damals im DEI folgte und das bis heute meine Arbeit bestimmt. Nach den Arbeiten zur Metaphysik des Kapitalismus in dem Buch „Die ideologischen Waffen des Todes“² führte ich diese Linie in der „Kritik der utopischen Vernunft“³ aus, die im DEI einen weiteren Arbeitsschwerpunkt bil-

² Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, San José/Costa Rica 1977 (dt.: *Die ideologischen Waffen des Todes – Zur Metaphysik des Kapitalismus*, Fribourg/Münster 1985).

³ Franz J. Hinkelammert, *La crítica a la razón utópica*, San José/Costa Rica 1984 (dt.: *Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie*, Luzern/Mainz 1994).

dete, weil wir die Utopie im Kommunismus diskutieren wollten, aber auch die Utopismen, die sich in der neoliberalen und neoklassischen Ökonomie verbargen.

Als ich an dem Buch „Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens“⁴ arbeitete, war mir bereits klar, dass man Theologie und Ökonomie nicht mehr als zwei säuberlich voneinander zu trennende Disziplinen betrachten kann, sondern dass sie sich gegenseitig durchdringen, dass die Wirtschaftstheorie als Theologie zu verstehen ist und dass die Theologie auch eine Wirtschaftstheorie impliziert. Deshalb analysierte ich in dem Buch den Text aus Gen 22, in dem geschildert wird, wie Abraham sich weigerte, seinen Sohn Isaak zu opfern. Hier ist es der Mächtige, der sich bekehrt. Isaak ist der Verfolgte, Abraham der Verfolger. Aber Abraham bekehrt sich, weil Isaak bereits bekehrt ist. Wenn Abraham sich jedoch nicht bekehrt, dann ist Isaak verloren. Doch Abraham bekehrt sich und opfert Isaak nicht. Die notwendige Umkehr wird nur möglich, wenn auch die Herrschenden umkehren.

Im Buch „Luzifer und die Bestie – Eine fundamentale Kritik jeder Opferideologie“⁵ ging es mir um den theologischen Hintergrund der Analysen, mit denen wir die gesellschaftliche Realität angesichts der mörderischen Strukturanpassungen zu erfassen suchten. Nach der Analyse des gewalttätigen Diskurses von Hasbun hatte ich nach repressiven Theologien in der christlichen Tradition gesucht und war sehr schnell bei Bernhard von Clairvaux fündig geworden. Wie Bernhard war auch Pater Hasbun ein Kreuzzugsprediger; aber sein Kreuzzug zielte nicht mehr gegen die außerhalb des christlichen Kosmos lebenden Ungläubigen, sondern gegen die Ungläubigen in den eigenen Reihen, gegen die Aufständischen, die sich Sozialisten nannten.

⁴ Franz J. Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*, San José 1989 (dt.: *Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens*, Münster 1989).

⁵ Franz J. Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, San José/Costa Rica 1993 (dt.: *Luzifer und die Bestie. Eine fundamentale Kritik jeder Opferideologie*, Luzern 2009).

6. Kapitel

LATEINAMERIKA IN DER SCHULDKNECHTSCHAFT DES IMPERIUMS

Mit dem Putsch in Chile hatte man in Lateinamerika damit begonnen, die Doktrin der Nationalen Sicherheit mit aller Härte durchzusetzen. Pinochet begnügte sich nicht damit, nur als ein weiterer Diktator in die Geschichte Lateinamerikas einzugehen. Er unterrichtete in der Militärakademie und hatte sogar ein Buch über Geopolitik, Entwicklung und ähnliche Prozesse geschrieben. Genau genommen zog die chilenische Verwendung der Doktrin der Nationalen Sicherheit die Lehren aus dem Putsch in Brasilien 1964, wie ich oben schon bemerkte. Aber entwickelt hatten die Doktrin jene brasilianischen Militärs, die am Zweiten Weltkrieg beteiligt waren, insbesondere bei der Invasion in Nordafrika und Italien. Dabei hatten sie auch die Methoden der faschistischen Gegner kennen gelernt. Mit diesen Erfahrungen nach Brasilien zurückgekehrt, hatten die Militärs eine Schule für die Doktrin der Nationalen Sicherheit gegründet, die Doktrin weiter ausgebaut, darin ausgebildet und ihre Kenntnisse an die Militärs von Argentinien, Chile und Uruguay weiter vermittelt. Das alles geschah im Kontext mit ähnlichen Überlegungen in Frankreich und in den USA, insbesondere nach dem Vietnamkrieg.

In den gegenwärtigen Zeiten der Globalisierung verliert die nationale Macht an Bedeutung. Aber als man in den Jahren zwischen 1950 und 1970 die Doktrin der Nationalen Sicherheit ausarbeitete, war der Nationalstaatsgedanke noch voll in Geltung. Entwicklungspolitik wurde auf der Basis des Nationalstaates entworfen. Schutzzoll-Politik, Finanzplanung, sogar die Kontrolle des Außenhandels waren in allen

lateinamerikanischen Ländern Staatsangelegenheiten. So wurde z.B. auf dem Devisenmarkt verfügt, dass aller Devisenhandel im Dienst der Entwicklung kontrolliert werden muss. Und Entwicklung verstand man stets als nationale Entwicklung. Anfangs bestimmte also die jeweilige nationale Regierung Bedeutung und Reichweite der Doktrin der Nationalen Sicherheit. Das sollte sich mit der Globalisierung ändern. In den USA begann die Veränderung mit der Konzeption einer weltweit orientierten Doktrin der Nationalen Sicherheit. Die USA sind das einzige Land, das wirklich globale Dominanz anstreben kann. Mit dem ersten Präsidenten Bush wird die Doktrin zu einer weltweiten Diktatur der Nationalen Sicherheit der USA vervollkommen. Die Länder, die zum Orbit des Imperiums gehören wie die Lateinamerikas, haben allerdings eine andersartige Doktrin der Nationalen Sicherheit zu entwickeln. Sie haben die Aufgabe, ihre Doktrin so zu gestalten, dass sie als Bestandteil und damit als Stütze der von den USA weltweit durchgesetzten Diktatur der Nationalen Sicherheit der USA wirken kann.

Die Doktrin der nationalen Sicherheit war vor allem als ein Mittel gedacht, gegen die Volksbewegungen vorgehen zu können. Das gilt auch heute noch, selbst wenn man inzwischen der „Zivilgesellschaft“ eine wichtige Rolle einzuräumen scheint. Dabei ist der Unterschied zwischen „Zivilgesellschaft“ und „Volksbewegung“ zu berücksichtigen. Der Terminus „Zivilgesellschaft“ umschreibt vor allem den von Weltwährungsfonds und Weltbank gestatteten gesellschaftlichen Spielraum, in dem Volksbewegungen sich artikulieren dürfen. „Volksbewegungen“ aber lassen sich auf diesen zugestandenen Spielraum nicht reduzieren; sie sind vielmehr mit den Erfordernissen des realen und konkreten Lebens konfrontiert, kämpfen von hier aus für die Sicherung des Lebens und erweitern so ihren Spielraum.

Darüber hinaus war die Doktrin der nationalen Sicherheit ein Mittel, die Wirtschaft auf den Weltmarkt hin zu orientieren, also nicht mehr nur am nationalen Markt auszurichten, sondern an das Gesetz des Weltmarktes anzupassen, das nichts anderes ist als das Gesetz der transnationalen Unternehmen. Die nationale Wirtschaft hatte den

Interessen der transnationalen Unternehmen zu dienen. Die Logik dieser Unternehmen verlangte, dass Strukturanpassungsmaßnahmen durchgeführt wurden. Als die Auslandsverschuldung in die Krise geriet, war es interessant zu beobachten, wie die beiden Hauptmata-dore des neuen Wirtschafts-Schemas – die Chicago-Boys in Chile und der Weltwährungsfonds – aufeinander prallten. Die Chicago-Boys, die Entwickler des Neoliberalismus, behaupteten, die Auslandsverschuldung stelle überhaupt kein Problem dar, weil die meisten Schulden in Chile private Schulden seien. Wenn die Unternehmen bankrott gingen, wären auch die Schulden weg. Der Weltwährungsfonds dagegen vertrat die Position, dass es sich um eine Systemfrage handele. Er verpflichtete den Staat darauf, für die privaten Schulden gerade zu stehen, obwohl der Staat zuvor nie für solche Schulden mit Garantien gebürgt hatte. Die Politik des Weltwährungsfonds, private Schulden in staatliche Schulden umzuwandeln, bedeutete den Bruch mit der gesamten vorangegangenen Tradition des Liberalismus. Bisher bestand der Kapitalismus darin, dass durch Unternehmen, die sich im Ausland verschuldeten und dort zusammenbrachen, auch dem Ausland das Geld verloren ging. Punkt. Jetzt aber setzte der Weltwährungsfonds das Konzept der weltweiten Diktatur der nationalen Sicherheit der USA durch und verpflichtete einen Staat nach dem anderen, die privaten Schulden als öffentliche Schulden zu übernehmen und die Tilgung der privaten Schulden zu garantieren, obwohl der Staat dafür nie Garantien gegeben hatte. Aus diesen Gründen müssen drei Viertel der gesamten Auslandsschuld Lateinamerikas als Subventionen bezeichnet werden, die man an das internationale Finanzsystem zahlt. Das ist der entscheidende Unterschied zwischen der Strategie der Strukturanpassungsmaßnahmen des Weltwährungs-fonds und der immer noch liberalen Strategie der Chicago-Boys in Chile trotz ihrer Öffnung für die internationalen Märkte. Ein Beispiel für das liberale Modell sind die Eisenbahnunternehmen der USA im 19. Jahrhundert. Sie wurden in England finanziert. Als sie zusammenbrachen, verloren die Engländer ihre Investitionen. Als das Modell in Lateinamerika eingeführt wurde, verlangte man, dass der Staat

die Auslandsschulden der privaten Unternehmen übernehme. In Mexiko führte dieses Prinzip zu einem offensichtlichen Betrug. Nach der Schuldenkrise verstaatlichte man das Bankensystem, um es dann nach kurzer Zeit wieder zu privatisieren. Damit waren die gesamten privaten Auslandsschulden der Banken staatlich geworden. Und die wieder privatisierten Banken waren schuldenfrei. Hier hat man einen ganz simplen Trick angewendet. Wenn der Staat das Risiko der Privatunternehmen als mögliche Staatsschulden absichert, sind die Privatunternehmen nicht einmal mehr für ihre eigene Verschuldung verantwortlich.

Alle Länder wurden sehr bald dazu gedrängt, die gleiche Wirtschafts-, Sozial- und Finanzpolitik überall durchzusetzen. In einigen Ländern ging man aggressiver vor als in anderen, aber die Strategie war stets dieselbe: Strukturanpassungen und Freihandelsverträge für alle. Der entscheidende Bruch geschah – veranlasst durch die Schuldenkrise – mit den Strukturanpassungen von 1981 und 1982. Die Schuldenkrise wurde als Brechstange benutzt, mit der es gelang, mehr als 20 Länder auf die gleiche Strategie zu verpflichten und sie den gleichen Bedingungen zu unterwerfen. Denn alle Länder waren verschuldet und konnten die Schulden nur durch Verhandlungen unter dem Druck des Weltwährungsfonds refinanzieren.

An der Schuldenkrise lässt sich beobachten, wie die kontinentale, tatsächlich aber weltweite Strategie der Strukturanpassungen funktioniert. Um sie besser zu verstehen, muss man das Vorgehen der transnationalen Unternehmen im Blick haben. Die Kontrolle des Devisenhandels wird beseitigt, der Warenhandel – natürlich vor allem für die Transnationalen – so weit wie möglich freigegeben und vor allem Freihandelszonen eingerichtet, in denen man ohne Zölle ein- und ausführen kann etc. Im Prinzip betreibt man damit die Auflösung des Nationalstaates. Dieser hatte die Entwicklungspolitik, die Wirtschaftsplanung, die Investitionen bestimmt, für die wirtschaftliche und soziale Infrastruktur Sorge getragen, Bildungssystem, Gesundheitswesen und Altersversorgung gesichert. Der so gestaltete Staat wird aufgelöst und darauf reduziert, Sicherheit zu garantieren. Der

Staat wird zum Gegner der Volksbewegungen, das heißt, er wird zum Militärstaat. Der Staat als Garant der Sicherheit löst den Staat als Garanten der Entwicklung ab. Auch wenn man davon redet, den Staat einzugrenzen, in Sicherheitsfragen wird ihm keinerlei Beschränkung auferlegt, im Gegenteil, er setzt sogar terroristische Methoden ein, die ihm zuvor angeblich verboten waren.

In vielen Ländern wurden die Strukturanpassungen von äußerst blutigen Diktaturen der Nationalen Sicherheit gestützt. Das entspricht dieser Strategie. In diesem Kontext ist die Auslandsschuld das zentrale Element, das die Strukturanpassung rechtfertigt. Während der 80er Jahre bis zum Beginn der 90er Jahre suchte man die Strategie der globalen Sicherheit damit zu rechtfertigen, dass Auslandsschulden bezahlt werden müssen. Die gesamte Wirtschaft wurde durch Strukturanpassungen darauf ausgerichtet, die Schulden zu tilgen. Andere Ausgaben waren kaum mehr möglich. Die Schulden beherrschten alles. Dieses Mantra hat man bis zum Beginn der 90er Jahre ständig wiederholt. Danach erst setzte man die Neuverhandlungen über die Schulden in Gang. Nachdem die Strukturanpassung bereits die „notwendigen“ Veränderungen bewirkt hatte, verschwand das Schuldenproblem. Das hieß nicht, dass die Schulden bezahlt waren, sondern nur, dass man vom Schuldenproblem nicht mehr redete. Die Verschuldung stieg zwar immer noch weiter an. Aber jetzt war es erlaubt, darüber zu reden, dass über die Schulden auch neu verhandelt werden konnte. Man brauchte die Brechstange nicht mehr, weil man durch die Strukturanpassungen Raum gewonnen hatte.

Darauf folgte die Politik der Freihandelszonen. Statt von Schuldentilgung redete man jetzt von der Befreiung der Märkte, insbesondere der Investitionen. Den abhängigen Ländern, die daran interessiert waren, ihren Handel auszuweiten, stellten die USA und Europa die Bedingungen, dass Auslandsinvestitionen und Inlandsinvestitionen gleich behandelt und dass wirtschaftliche und soziale Infrastrukturen soweit wie möglich privatisiert werden müssten. Die Freihandelsabkommen waren und sind hauptsächlich Abkommen zur Privatisierung und zu unkontrollierten Kapitalbewegungen. Der freie

Handel selbst spielt darin nur eine geringe Rolle. Alle Länder des Zentrums halten an ihrer strengen Zollpolitik fest, vor allem für landwirtschaftliche Produkte, die hauptsächlich von den Ländern des Südens exportiert werden. Mit Druck und Angeboten zu Handelsvorteilen können die Länder des Zentrums Privatisierung und Garantien für Auslandsinvestitionen durchsetzen.

Am Ende geht es um nichts anderes, als eine Globalisierung durchzusetzen, die als Strategie einem bestimmten Typ von Unternehmen dienlich ist. Zuerst wird sie als Politik von Strukturanpassungsmaßnahmen formuliert und später als Politik von Freihandelsverträgen, die der gleichen Logik gehorchen: vollständige Öffnung gegenüber ausländischen Investitionen mit staatlichen Garantien für die Investitionen.

Mit den Strukturanpassungen geht es wie mit den Konzentrationslagern. Hannah Arendt hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Konzentrationslager zuerst in Südafrika erfunden und später in Europa übernommen wurden. Genau so verhält es sich auch mit den Strukturanpassungen. Sie wurden für die abhängigen Länder der dritten Welt erfunden, kehren aber heute nach Europa zurück und werden nun in Irland, in Griechenland, in Portugal und sogar in Großbritannien angewendet. Was Europa den andern angetan hat, schlägt nun auf Europa zurück. In seiner Logik muss Europa alles, was es anderen angetan hat, auch sich selbst antun. Auch die Diktaturen der Nationalen Sicherheit, die so eifrig in Lateinamerika unterstützt wurden, schlagen auf Europa zurück. An den USA lässt sich diese Rückkehr bereits studieren. Eben weil die Erde rund ist, trifft die Kugel, die wir auf den andern abschießen, uns schließlich selbst im Genick. Die Kugel durchschlägt den anderen, fliegt um die ganze Erde und kehrt zu uns zurück: Mord ist Selbstmord. Dies war nie so offensichtlich wie in unseren Tagen.¹

¹ Diese Erkenntnis aber stammt bereits aus einer uralten Weisheit. Zur Zeit des Propheten Jeremias, wahrscheinlich im 7. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, sagt der biblische Prophet Habakuk: „Wehe dem, der unredlichen Gewinn macht zum Schaden für sein Haus, um in die Höhe zu bauen sein Nest, um sich zu si-

Als archaisches Theater erleben wir es auf unseren Strassen immer wieder. Jemand nimmt sich eine Pistole, schießt eine Menge Menschen tot und begeht dann Selbstmord. An diesem schrecklichen Phänomen offenbart sich die Rationalität unserer heutigen Existenz. Es ist das Menetekel unserer Zeit, aber wir wollen es nicht verstehen.

chern vor Unheil! Was du beschlossen, bringt deinem Hause Schande; weil du vernichtet viele Völker, hast du gegen dich selbst gehandelt. Denn der Stein in der Wand schreit auf, und der Balken im Holzwerk stimmt ein.“ (Habakuk, 2,9-11).

7. Kapitel

GLOBALISIERUNGSSTRATEGIE UND DEMOKRATIE

Der Begriff Globalisierung verbirgt, was er proklamiert. Wenn man Kritik an der Globalisierung übt, wird einem sofort entgegengehalten, man kritisiere Technologien wie zum Beispiel die elektronische Post. Aber die Globalisierer haben die Globalisierung ja gar nicht bewirkt. Die Globalisierung hat sich über viele Jahrhunderte hin entwickelt, möglicherweise seit dem 15. und 16. Jahrhundert. Was man seit 1992/1993 Globalisierung nennt, ist die Bezeichnung einer Strategie, die in den 70er Jahren durch das Großkapital entworfen und von den Regierungen übernommen wurde. Kapital und Regierungen wendeten die Strategie zur Akkumulation von Kapital an. Die Verwandlung der Erde in ein globales Dorf ist nicht das Werk der Globalisierer. Sie haben nur das Gerüst dafür geschaffen, global plündern zu können. Sie könnten global gar nicht plündern, wenn die Erde nicht längst globalisiert gewesen wäre, und zwar bereits seit 500 Jahren. Die Globalisierungsrhetorik unterstellt, dass die Erde erst in den 70er Jahren globalisiert worden wäre, weil man erst seitdem durch Kommunikation und Transport von jedem Punkt der Erde zu jedem anderen Punkt gelangen könne. Das heißt, jetzt wird die Erde auf eine bisher nicht gekannte Art verfügbar. Und erst mit dieser neuartigen Verfügbarkeit wird die globale Strategie der Kapitalakkumulation möglich. Nur in diesem Sinne entsteht etwas Neues: Das Kapital setzt mit Hilfe der in den 60er/70er Jahren entstehenden transnationalen Unternehmen seine Strategie auch bei den Regierungen durch. Wo dies

gelingt, da ringen dann die Regierungen den jeweiligen Bevölkerungen die Strategie als alternativlos ab.

Als Brechstangen der Macht verwendet die Globalisierungsstrategie die Regierungen, und zwar nicht nur die Regierung der mächtigsten Nation USA, sondern auch die großen Institutionen wie Weltwährungsfond, Weltbank, Welthandelsorganisation etc. Diese großen transnationalen Organisationen und zwischenstaatlichen Einrichtungen sind Regierungsinstitutionen und gewinnen neue Macht. Wenn sie Regeln durchsetzen, sind es die Regierungen, die hinter ihnen stehen, nicht die Unternehmen. Die Unternehmen erreichen, dass die Regierungen ihre Strategie übernehmen. Die Privatisierung wird also nicht von privaten Akteuren, sondern durch die Staaten betrieben. Privatisierung ist nur möglich, wenn die Staaten eine solche Politik betreiben, so dass also die Strategie der Kapitalakkumulation die Bedeutung offizieller Politik erhält. Zur Durchsetzung dieser Politik verwendet man effiziente Brechstangen. In Lateinamerika war die Auslandsschuld dafür am besten geeignet. Aber man darf auch die anderen Brechstangen nicht übersehen, wie z.B. die Beherrschung der Kommunikationsmedien durch die Privatbürokratie. Auch diese Politik haben die Staaten als ihre offizielle Politik übernommen, indem sie die Auflösung der öffentlichen Kommunikationsmedien betrieben. Sobald die Privatbürokratie dies erreicht hat, kann sie auch die Wahlen durch private Finanzierung beeinflussen.

Für die privaten Bürokratien besteht das Hauptproblem darin, die Regierungen zur willfährigen Übernahme der Strategie der transnationalen Konzerne zu drängen. Diese Unterwerfung gelingt nicht automatisch, aber der Bedeutungsverlust und der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus begünstigte fast überall die Durchsetzung der Strategie.

Die Erde ist also nicht global geworden, weil man mit der elektronischen Post überall hinkommen kann. Das hat mit der Globalisierungsstrategie nichts zu tun. Man muss vielmehr darauf insistieren, dass die Globalisierungsstrategie von privaten Bürokratien zur Durchsetzung ihrer Interessen betrieben wird, und zwar ohne jegliche

demokratische Kontrolle durch das Wahlvolk oder durch Regierungen. Vielmehr stehen die Regierungen unter der Kontrolle der privaten Bürokratien. Damit verraten sie ihr demokratisches Mandat. Selbst wenn sie demokratisch gewählt werden, nehmen sie ihr demokratisches Mandat nicht wahr. Als die europäische Verfassung abgelehnt wurde, argumentierten viele Kommunikationsmedien Europas, die Leute hätten falsch gestimmt; sie hätten kein Recht, die Globalisierungsstrategie abzulehnen. Man setzte voraus, dass diese Strategie auf jeden Fall gilt, einerlei welche Konsequenzen sie hat. Also setzte man alles daran, dass die Völker schließlich die Verfassung akzeptierten, ohne den Text inhaltlich zu verändern. Man veränderte nur die Vorgehensweise. In Ländern wie Deutschland wäre ein Plebiszit höchst riskant gewesen, weil auch hier die Mehrheit gegen den Vertrag eingestellt war. Also beschränkte man sich darauf, die Mehrheit des Parlaments zu sichern, wo man schließlich eine Zustimmungsrate von 90 Prozent erreichte.

Mit solchen Maßnahmen reduziert man die Demokratie darauf, die Rechte des Großkapitals zu garantieren. Die von der Demokratie vollmundig verkündeten Freiheiten werden in Frage gestellt, wenn man bedenkt, dass auch die Kommunikationsmedien weitgehend privatisiert sind. Das gilt in weitaus stärkerem Maße für Amerika als für Europa. In Europa gibt es immer noch bedeutende öffentliche Radio- und Fernsehanstalten, während in ganz Amerika das öffentliche Eigentum an Kommunikationsmedien fast durchweg beseitigt wurde. Hier bestimmen inzwischen die multinationalen Unternehmen als Eigentümer der Kommunikationsmittel die öffentliche Meinung. Zu den von den transnationalen Unternehmen beherrschten Medien gibt es kaum alternative Informationsmöglichkeiten. Damit verliert die Demokratie ihren öffentlichen Diskussionsraum. Die Debatte wird zur Scheindebatte. Der Eigentümer bestimmt, was diskutiert werden darf, wer diskutieren darf und was er sagen darf. Außer dem Eigentümer hat keiner Verfügungsrecht über diesen öffentlichen

Raum. Und der Eigentümer ist eine riesige Privatbürokratie¹, die keine öffentliche Debatte aufkommen lässt. Die Kommunikationsmittel sind in den Händen einer einzigen Hand, die allerdings viele Finger hat. Die Mehrheit der Bevölkerung hat keinen Zugang zu Diskussionsforen. Ihre Meinung ist von dem abhängig, was die Medien akzeptieren und was nicht. Niemand erfährt, was die Volksbewegungen vertreten. Das demokratische Leben wird immer mehr erstickt. Nur die Multinationalen verfügen zur Rechtfertigung ihrer Plünderungen über den öffentlichen Raum. Für alle anderen ist kein Platz. Auf solche Weise wird die Pressefreiheit zur Kontrollinstanz für die Meinungsfreiheit. Doch nur die Meinungsfreiheit gilt nach der Grundrechtscharta als einklagbares Menschenrecht. Die Pressefreiheit ist kein Menschenrecht. In den von den Privatbürokratien beherrschten Demokratien aber ist es genau umgekehrt. Hier erklärt man die Pressefreiheit zum Menschenrecht, während das Recht auf Meinungsfreiheit außer Kraft gesetzt wird. Die Pressefreiheit verwandelt sich in das Gefängnis der Meinungsfreiheit.

Auf ein ähnliches Phänomen stößt man im Bereich der demokratischen Wahlen. Das Großunternehmen stellt die Kandidaten für die Wahl auf. Wenn ein Kandidat nicht über eine bestimmte Geldsumme verfügt, kann er nicht gewählt werden, selbst wenn er ein guter Kandidat wäre. Die Finanziere wählen die Kandidaten aus. Am Wahltag selbst stehen nur zuvor ausgewählte Kandidaten zur Wahl. So wird das gesamte demokratische System paralytisiert. Das erklärt, warum so viele Menschen nicht mehr zur Wahl gehen. Deshalb ist so bemerkenswert, was in Venezuela vor sich geht: Obwohl das System nur mangelhaft funktioniert und obwohl weiterhin nahezu alle Kommunikationsmedien in den Händen privater Bürokratien sind, stimmen 60 bis 70 Prozent der Bevölkerung für Hugo Chavez. In Bolivien passiert etwas Ähnliches. Normalerweise aber werden die öffentli-

¹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen ⁵1980, S. 570 [ursprüngliche Ausgabe: S. 669] spricht von „zunehmend bürokratisch geordneten privatkapitalistischen Organisationen“ und nennt sie „Privatbürokratien“ (ebd. S. 343).

chen durch private Bürokratien ersetzt, die niemand mehr kontrollieren kann.

In Deutschland und England gibt es dagegen ein starkes Netz öffentlicher Kommunikationsmedien. Wenn jemand nach einer mehr oder weniger unabhängigen Debatte sucht, kann er sie im öffentlichen Fernsehen finden. Das Privatfernsehen spielt nur eine relativ geringe Rolle. Die öffentlichen Kommunikationsmedien sind weitgehend unabhängig, gehören nicht der Regierung, sondern sind gesellschaftliche Institutionen. Die BBC in England demonstrierte ihre Unabhängigkeit im Konflikt mit dem damaligen Premierminister Tony Blair. Etwas Ähnliches gab es in Italien, als zwischen dem Ministerpräsidenten Berlusconi und dem öffentlichen Fernsehen RAI ein ständiger Konflikt schwelte. Auch wenn Berlusconi über die meisten privaten Kommunikationsmedien verfügte, konnte er damals das öffentliche Fernsehen nicht beherrschen.

Es ist bedauerlich, dass es bei uns in Lateinamerika nicht eine größere Anzahl öffentlicher Medien gibt. Denn sie sind heutzutage die einzigen, die noch relativ unabhängig agieren können, wenn auch nicht in jeder Hinsicht. Die privaten Medien folgen den Interessen der transnationalen Großunternehmen und zeigen Debatten nur, wenn zwei Große miteinander rivalisieren, von denen einer der Eigentümer des Mediums ist. Aber diese Debatten haben mit dem Meinungsstreit zur öffentlichen Meinungsbildung nichts zu tun, sondern verfolgen nur die Konsolidierung der privaten Bürokratien. In der Geschichte gab es Zeiten, in denen jede Gewerkschaft und jede politische Partei ihre eigene Tageszeitung besaß, die kommunistische Partei, die sozialdemokratische Partei etc.. Das war möglich, weil keine hohen Investitionskosten anfielen und weil man deshalb von den Subventionen durch Werbung nicht so abhängig war. Heutzutage machen die Werbesubventionen bei den privaten Kommunikationsmedien 80 Prozent der Einkünfte aus. Im Fernsehen sind es sogar 100 Prozent.

Der Konsument findet sich einer Vorauswahl von möglichen Meinungen gegenüber. Bevor er die Zeitung kauft, haben die Multinatio-

nalen schon entschieden, was der Konsument konsumieren soll. Wenn in einer Zeitung Meinungen vertreten werden bzw. Artikel erscheinen, die einem bestimmten Unternehmen nicht gefallen, lässt es seine Werbung durch eine andere Zeitung verbreiten, die seinen Interessen dient statt den Interessen der LeserInnen. Die Zeitungen haben die Funktion, die LeserInnen davon zu überzeugen, dass sie sich eine unabhängige Meinung bilden.

Meinungsbildung und Wahrheitsfabrikation haben viel mit der Globalisierungsstrategie zu tun, die von diesen Netzen von Privatbürokratien betrieben wird. Die Privatbürokratien ersetzen heute die staatlichen Bürokratien. Sie nehmen die staatliche Bürokratie in ihren Dienst und bestimmen, in welchen Bereichen diese noch operieren kann. Damit entsteht ein neues Bürokratieproblem. Die klassische Demokratie-Theorie hatte sich mit der Kontrolle der staatlichen Bürokratie auseinandergesetzt und deshalb dem Monarchen ein Parlament gegenübergestellt. Da hat man ja auch einiges erreicht. Wenn jedoch die öffentliche bzw. staatliche Bürokratie durch Privatbürokratien ersetzt wird, kann sich das Parlament nicht mehr einmischen. Man bräuchte eine spezifische Politik, um diese Herausforderung zu meistern. Aber es ist höchst schwierig, eine Privatbürokratie zu kontrollieren, die selbst die Ideologie verbreitet, sie sei keine Bürokratie, sondern reine Privatinitiative. Sogar der Menschenrechtsbegriff kann darunter leiden, wenn die Privatbürokratie damit argumentiert, wer sie zu kontrollieren beabsichtige und in sie eingreife, verletze Persönlichkeits- und Menschenrechte, etwa das Recht auf freie Entfaltung etc. Dann geraten zwei Großbürokratien im Namen der Menschenrechte in einen heftigen Konflikt miteinander. Damit tut sich ein neues Feld auf, das man bearbeiten muss, wenn man nicht zulassen will, dass die Demokratie aufs Spiel gesetzt wird. Gegenwärtig sind die Demokratien blockiert. Sie verlieren sich im puren Formalismus und enden schließlich als Diktaturen von Privatbürokratien mit demokratischem Anstrich. Wenn man den Raum der Öffentlichkeit zurückgewinnen und die Bürokratie wieder wirksam kontrollieren will, muss man die Privatbürokratien kontrollieren. Dieses höchst

sensible Thema will aber zur Zeit fast niemand diskutieren. Die Privatbürokratien selbst werden solchen Debatten keinen Raum geben, und sie bestimmen die Themen, die man in den Kommunikationsmedien behandelt. Die Demokratie wird also auf höchst ernsthafte Weise durch die Globalisierungsstrategie mit ihrer weltweiten Durchsetzung der privaten Großunternehmen bedroht.

Also von Globalisierung zu sprechen, ohne zu unterscheiden zwischen der globalisierten Erde und der Globalisierungsstrategie, heißt, einer Konfusion zum Opfer zu fallen. In der Tat ist die Globalisierungsrhetorik der Transnationalen trügerisch. Man könnte zum Beispiel sagen, dass die Erde global ist und dass deshalb auch die Krisen global sind, die globale Krise des Ausschlusses von Menschen aus dem gesellschaftlichen Leben, die globale Umweltkrise, die globale Krise der zwischenmenschlichen Beziehungen, allesamt globale Krisen in einer global gewordenen Welt. In diesem Fall wäre die Globalisierungsstrategie für die gesamte Erde, die global geworden ist, bedrohlich, eine Feindin der globalen Erde. Tatsächlich ist die Globalisierungsstrategie mit der Tatsache, dass die Welt global geworden ist, völlig unvereinbar. Die Globalisierer erkennen eben die Globalität der Erde nicht an. Obwohl sie ihre Strategie Globalisierung nennen, leugnen sie faktisch, dass die Erde rund ist, und behandeln sie wie eine unendliche Scheibe. Sie merken nicht, dass die Krisen global sind, dass die gesamte Erde, sie selbst eingeschlossen, in Gefahr ist, sodass die Lösungen für die Krisen ebenfalls global sein und unabhängig von jeder Globalisierungsstrategie gesucht werden müssen. Die Globalisierer leugnen alle Indizien, die auf Gefahren aufmerksam machen, um blind ihrer Strategie folgen zu können. Sie reden pausenlos über Flexibilisierung, aber nur eins ist nicht flexibel, nämlich ihre Globalisierungsstrategie. Wir müssen sogar eher alle sterben, bevor sich die Globalisierungsstrategie flexibilisieren würde. Damit wird sie zur Bedrohung für die gesamte Welt, eben weil die Welt global ist. Sie wird zur Bedrohung für die Erde, für die Menschen, für das Überleben der Menschheit. Die Gefahr besteht nicht

darin, dass die Welt global ist, sondern dass die globale Welt die Globalisierungsstrategie nicht mehr erträgt.

Wenn man das Überleben der Menschheit sichern will, muss man die Globalisierungsstrategie flexibilisieren, d.h. sie auf die Lösung der großen globalen Krisen von Umwelt, Bevölkerungsausschluss und gesellschaftlichen Beziehungen hin orientieren. Solche Flexibilisierung hätte eine demokratische Kontrolle der transnationalen Konzerne zur Voraussetzung. Die demokratische Kontrolle aber ist nicht durch demokratische Wahlen zu erreichen. Die demokratische Kontrolle privater Bürokratien funktioniert anders als die demokratische Kontrolle staatlicher Bürokratie. Staatliche Bürokratie wird kontrolliert, indem man Kandidaten für Parlamente bzw. für Regierungen wählt, die bereit sind, die Kriterien für solche Kontrollen auf sich zu nehmen, nämlich Menschenrechte, Bereitstellung öffentlicher Dienste, wirtschaftliche und soziale Infrastruktur etc. Privatbürokratien müssen völlig anders kontrolliert werden. Es geht also nicht darum, die Direktoren der Konzerne zu wählen. Die Direktoren müssen vielmehr durch die Regierungen kontrolliert werden. Nur der Staat hat die Möglichkeit, solche Kontrolle auszuüben. Voraussetzung dafür aber ist ein Staat, der seinerseits demokratisch kontrolliert wird und der als Mittel dazu dient, die demokratisch legitimierte Kontrolle über die privaten Bürokratien auszuüben. Eine solche Kontrolle wiederum hat das grundlegende Prinzip zur Voraussetzung, dass der Staat das Recht und die Pflicht hat, systematisch in die Märkte zu intervenieren. Die stets lautstark verkündete Lösung der Privatbürokratien dagegen lautet: „Keine Eingriffe in den Markt“. Das heißt nichts anderes, als dass Märkte und Macht der Privatbürokratien nicht kontrolliert werden dürfen. Die Privatbürokratien können jedoch nur kontrolliert werden, wenn in die Märkte systematisch interveniert wird.

Ich hatte bereits die drei großen globalen Bedrohungen erwähnt: die Bedrohung der Umwelt, die Ausgrenzung großer Teile der Bevölkerung und die Krise der gesellschaftlichen Beziehungen. Aber nach den bisherigen Überlegungen zeigt sich, dass die größte Bedrohung

eine andere ist. Die Globalisierungsstrategie selbst stellt die schlimmste Bedrohung dar, und zwar deshalb, weil sie jedes Agieren gegen diese drei Bedrohungen unmöglich macht. Sie lässt keinen Raum für solche Aktionen. Wenn wir also den drei Bedrohungen mit allem gebotenen Ernst entgegen wirken wollen, müssen wir die Globalisierungsstrategie von Grund auf verändern. In den öffentlichen Diskussionen heute werden die drei globalen Bedrohungen zwar durchaus erwähnt. Aber die Bedrohung durch die Globalisierungsstrategie selbst wird kaum thematisiert. Man redet vom Klimawandel und von Plänen gegen die Armut. Aber das alles ist Verschleierungs- und Vernebelungstaktik, und zwar, weil man verschweigt, dass die Globalisierungsstrategie selbst jedes mögliche Vorgehen gegen die globalen Bedrohungen blockiert.

Man muss also die Kontrolle über die Privatbürokratien zurückgewinnen, indem man die Legitimität von systematischen Staatseingriffen in die Märkte wieder herstellt. Höchst beklagenswert ist, dass diese für die Demokratie entscheidende Frage heutzutage nicht auf der Tagesordnung der öffentlichen Debatten steht. Aber da müsste sie verhandelt werden. Die Geschichte der Demokratie ist immer eine Geschichte der Kontrolle von Bürokratien gewesen. Zunächst ging es um die Kontrolle der staatlichen Bürokratie; heute geht es um die Kontrolle der privaten Bürokratien, denn sie üben bereits Macht über die Regierungen aus. Aber die heute durchweg etablierte Demokratie ist weitgehend unfähig gemacht worden, die privaten Bürokratien zu kontrollieren.

Inzwischen privatisiert man nicht mehr nur die wirtschaftliche und soziale Infrastruktur, sondern sogar die Verwaltung und Überwachung von Häfen und Flughäfen, den Bau von Haftanstalten etc. Alles soll privatisiert und in Ware verwandelt werden, sogar die Armeen. Es gibt inzwischen bereits private Armeen, die von Großunternehmen durch Kontrakte mit Söldnern organisiert werden. Das hat für die Staaten den großen Vorteil, dass die Menschenrechte völlig straffrei verletzt werden können. Weil die Menschenrechtsverletzung von privaten Instanzen verübt wird, ist der Staat nicht verantwortlich,

denn es gilt ja die Voraussetzung, dass der Staat die Privatsphäre zu respektieren habe. Menschenrechte gelten als Rechte gegenüber dem Staat, nicht aber als Rechte gegenüber Unternehmen bzw. privaten Großorganisationen. Nicht einmal die Genfer Konvention gilt für die Privatarmeen. Das Privatunternehmen hat es nicht nötig, sich für die Menschenrechte zu engagieren.

Die Manager der Privatbürokratien fühlen sich angegriffen, wenn man sie kritisiert. Sie glauben, sie bräuchten keine Rechenschaft abzugeben, weil es ihre Aufgabe sei, Geld zu vermehren. Man fällt der Illusion zum Opfer, dass der Markt am besten automatisch funktioniert, und glaubt, ein unkontrollierter Markt sei für alle am besten. Jedoch der Dreh- und Angelpunkt heutiger demokratischer Kontrolle ist die Forderung nach demokratischer Kontrolle der Privatbürokratien. Hier ist ein Beispiel aus dem Römischen Reich interessant, das mit dem Kaiser Augustus zu tun hat. Man behauptet, Augustus habe sich als Kaiser durchsetzen können, weil er die Republik abgeschafft habe. Das aber ist falsch. Augustus ließ die wichtigsten Institutionen der Republik mit ihren Senatoren bestehen, machte sie jedoch zu leeren Hüllen. Heute ist es nicht mehr ein Kaiser, der diese Politik betreibt, sondern die Privatbürokratie, die alles daran setzt, die Kontrollmechanismen außer Kraft zu setzen. In Rom beherrschte der Kaiser alles und verfügte über alle Macht, berief sich dabei aber stets auf die Republik und die Senatoren. Augustus besaß zwar die gesamte Macht, wahrte aber stets den Schein. So gehen heute auch die Privatbürokratien vor: Sie wahren stets den demokratischen Schein. Noch ist die Demokratie nicht nur ein bloßer Schein, aber die Privatbürokratien sind dabei, sie dazu zu machen. Ich glaube, in den USA und in einigen Ländern Lateinamerikas bzw. Europas haben sie es bereits sehr weit gebracht.

Mir scheint, man muss die Idee von der demokratischen Kontrolle der privaten Bürokratien weiter denken, um sich überhaupt vorstellen zu können, dass eine andere Welt möglich ist. Worin besteht heute diese andere Welt? In der Wiederherstellung der politischen Demokratie, die demokratisch die Privatbürokratien kontrolliert, indem sie

systematisch in die Märkte interveniert. Im Irak hätte man eine Politik zur Demokratisierung der Intervention in die Märkte verfolgen müssen. Die irakische Gesellschaft war sehr weit entwickelt, und zwar auf der Grundlage öffentlichen Eigentums, mit einer stabilen wirtschaftlichen und sozialen Infrastruktur, mit öffentlichem Schulsystem, Gesundheitswesen, Universitäten. Hätte man auch die Macht demokratisiert, statt sie allein Saddam Hussein zu überlassen, wäre man gewiss nicht der Linie gefolgt, die die USA schließlich durchsetzten, nämlich private Bürokratien die Lage beherrschen zu lassen. Auch der Weltwährungsfonds erhob seinerseits die Forderung, die Politik zur Stabilisierung der wirtschaftlichen und sozialen Infrastruktur aufzugeben, also die Politik zu beenden, die Eingriffe in die Märkte vorsah. Die Folge war, dass sich alle an der Privatisierung bedienten und das Land zerstörten. Mit den sozialistischen Ländern ging man genauso vor. Es ist eine Entwicklung voranzutreiben, die unter der Kontrolle einer demokratischen Regierung systematisch die Märkte lenkt – diese Form demokratischer Kontrolle weist den Weg dorthin, wo eine andere Welt möglich ist.

8. Kapitel

STAATSTERRORISMUS

Den berühmten 11. September gibt es gleich zwei Mal, einmal den 11. September 1973 mit dem Putsch gegen Allende in Chile, zum anderen den 11. September 2001 mit dem Angriff aufs World Trade Center in New York. Dass beide Ereignisse auf den 11. September fallen, ist zwar eindeutig nur dem Zufall geschuldet. Aber dieses Zusammentreffen sagt auch etwas aus: Das erste Ereignis steht für den Beginn, das zweite Ereignis für die Perfektionierung des Staatsterrorismus.

In Chile begann man mit der Globalisierungsstrategie, die ohne Staatsterrorismus nicht realisierbar gewesen wäre, weder in Argentinien oder Uruguay, noch in Brasilien oder in Kolumbien oder sonst wo. Die Volksbewegungen mussten beseitigt werden, um die Globalisierungsstrategie durchsetzen zu können. Denn die Volksbewegungen hätten diese nie akzeptiert, im Gegenteil, sie hätten eine gesellschaftliche Auseinandersetzung hervorgerufen, die zweifellos eine Flexibilisierung der Globalisierungsstrategie bewirkt hätte.

Aber die Globalisierer behaupteten, es gebe keine Alternative, und setzten gnadenlos ihre Agenda durch. Dafür war der Staatsterrorismus eine Grundvoraussetzung. Die Strategie ließ sich dort am leichtesten verwirklichen, wo man Hand in Hand mit dem Staatsterrorismus vorgehen konnte. Wo es nicht gelang, diesen Mechanismus in Gang zu setzen, wie z.B. in Costa Rica, da setzte man auch die Strategie nicht auf solch extreme Weise durch wie in Argentinien oder Chile.

In den 90er Jahren geriet die Globalisierungsstrategie in die Krise, als sich zeigte, dass wieder Alternativbewegungen auf den Plan traten

und sich eine bedeutende Opposition artikuliert, die den Prestigeverlust der Globalisierungsstrategie überall beschleunigte. Die Umweltkrise und die Krise des Ausschlusses von Menschen aus dem gesellschaftlichen Leben machten immer stärker bewusst, wie sehr das Leben auf dem Globus bedroht war. Die Kommunikationsmedien gaben sich alle Mühe, diese Krisen nicht auf die Globalisierungsstrategie zurückzuführen, sondern behaupteten, es sei umgekehrt. Sie drängten darauf, die Globalisierungsstrategie noch zu verstärken, um die Krisen überwinden zu können, das hieß, sie wollten noch mehr Freihandelsverträge, noch mehr Strukturanpassungen durchsetzen, um angeblich damit die Arbeitslosigkeit zu beseitigen.

In dieser Legitimationskrise erfuhren die Globalisierer den 11. September 2001 wie ein Geschenk des Himmels. Nun mussten sie keine Lösung für die Krisen mehr suchen, sondern konnten das Krisenbewusstsein auf eine angebliche weltweite Verschwörung von Terroristen lenken. Je mehr es gelang, das Bewusstsein auf diese Verschwörung zu konzentrieren, desto mehr konnte man den Staatsterrorismus dadurch legitimieren, dass man behauptete, man sei zu diesen Mitteln gezwungen, um den Terrorismus wirksam zu bekämpfen. Auf diese Weise konnte man auch die öffentliche Meinung immer besser von den realen Krisen ablenken, von der Krise des Zusammenlebens der Menschheit und der Umweltkrise.

Indem man behauptete, die terroristische Verschwörung lasse sich allein mit terroristischen Mitteln bekämpfen, konnte man nebenbei auch noch die Alternativbewegungen bekämpfen, indem man sie anschwärzte, aussperrte oder als bedeutungslos abtat.

Der 11. September 1973 betraf hauptsächlich Chile. Der 11. September 2001 betraf nicht nur die USA, sondern die ganze Welt. Seitdem entwickelten die USA die weltweite Diktatur der nationalen Sicherheit der USA. Pinochet hatte keine weltweite Diktatur der nationalen Sicherheit zugunsten Chiles im Sinne. Das war völlig unmöglich. Jenseits der Nationalgrenzen beschränkte er sich darauf, in der

„Operation Condor“¹ sein Vorgehen mit Argentinien, Paraguay, Bolivien und anderen abzustimmen. Seit 2001 aber ging es um das eigentliche Machtzentrum des Imperiums, das nun mit Hilfe der weltweiten Diktatur der nationalen Sicherheit einmal mehr und noch viel stärker seinen Anspruch durchsetzen konnte, das einzige Imperium zu sein, neben dem es kein anderes geben dürfe. Mit dem 11. September 2001 wird der Staatsterrorismus zum entscheidenden Element der Globalisierungsstrategie. Ich glaube, inzwischen können die Akteure der transnationalen Globalisierungsplanung vom Terrorismus gar nicht mehr lassen. Deshalb setzen sie auch die Luftwaffe ein. Sie bekämpfen den subversiven Terrorismus auf solch blindwütige Weise, dass sie ein Land nach dem anderen verwüsten. Sie haben bereits Serbien, Afghanistan, Irak, den Libanon, Palästina zerstört und stürzen sich nun, wenn möglich, auf Syrien, den Iran und möglicherweise auch auf Venezuela. Stets bedienen sie sich desselben Vorwandes, richten die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auf den Terrorismus und lenken von den wirklichen Problemen ab.

Die heutige Philosophie, die sich intensiv mit dem Problem des „Anderen“ beschäftigt, lehrt mich, an Hernan Cortés und dessen Truppen zu denken, die Mexiko eroberten². Nachdem die Soldaten eine Zeit lang überall Gold geraubt hatten, glaubten viele von ihnen, sie hätten genug, und schlugen Cortés vor, nach Spanien zurückzukehren, um dort als „Hidalgos“ wie der Adel leben zu können. Cortés empörte sich über diese Idee und erklärte, dass er den Eroberungsfeldzug nicht um des Goldes willen, sondern um Gottes und des Königs willen in Angriff genommen habe. Obwohl Cortés gewiss zu den schlimmsten Räubern gehörte, war er dennoch kein Egoist, weil

¹ Unter dem Codenamen „Operation Condor“ (span. *Operación Cóndor*) operierten in den 1970er und 1980er Jahren die Sicherheitsdienste von sechs lateinamerikanischen Ländern – Argentinien, Chile, Paraguay, Uruguay, Bolivien und Brasilien – und den Vereinigten Staaten, mit dem Ziel, linke politische und oppositionelle Kräfte weltweit zu verfolgen. In geringerem Umfang waren auch die Geheimdienste Perus und Ecuadors an den Aktionen beteiligt.

² Tzvetan Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt am Main 1985.

er im Namen einer Idee handelte. Er war vielmehr der Idealist einer unendlichen Perspektive der Goldsuche und machte das Gold zum Schicksal des Menschengeschlechts für Gott und den König. Auch der Großkapitalist ist kein Materialist, sondern ein Idealist. Selbst wenn einer bereits viele Millionen Dollar besitzt und wie ein „Hidalgo“ (ein niedriger Adeliger) leben könnte, interessiert ihn das alles nur aus dem einzigen Grund, dass es „für Gott und den König“ geschieht. Der Großkapitalist lässt sich von dem Bild leiten, das er „von Gott und vom König“ hat. Er versteht seine Tätigkeit als Dienst am Menschen. Nach seiner Vorstellung repräsentieren Kapital und Gewinne die Unendlichkeit. Ohne einen solchen Idealismus könnten sie nicht so erbarmungslose Räuber sein. Der simple, gemeine Räuber ist damit zufrieden, genug zu haben, um leben zu können wie der König von Spanien. Aber der Großräuber will immer mehr und mehr, weil er damit dem Auftrag des Menschengeschlechts entspricht, der Menschheit einen Dienst erweist und auf seine Weise „die Nächstenliebe“ praktiziert. Alle Großkapitalisten häufen ihr Kapital nur aus Liebe zum Nächsten an, weil sie auf diese Weise den anderen dienen. Der Markt repräsentiert für sie das Allgemeininteresse. Sie wollen nur dem Allgemeininteresse zu Diensten sein. Je größer die Gewinne sind, desto stärker fühlen sie sich bestätigt, dass sie ihrem Nächsten einen wirklichen Dienst erwiesen haben. So muss man die Spiritualität des Kapitals beschreiben. Es ist eine bis auf die Knochen perverse Spiritualität, aber ohne sie ist nicht zu begreifen, warum die Kapitalisten sich so verrückt verhalten wie sie es tun.

Wenn man sich ernsthaft allein am materiellen Interesse orientieren würde, wäre damit ein Grenzwert gesetzt. Denn als vernunftbegabte Wesen würden wir die Güter gerecht verteilen und bräuchten auf Weltebene keine solche Strategie zur Kapitalanhäufung. Aber der Großkapitalist ist kein pragmatischer Materialist. Das Kapital verfolgt einen zerstörerischen Idealismus. Marx hat in seiner Analyse dafür den Begriff „Fetischismus“ angewendet. Kapitalismuskritik beschränkt sich häufig darauf, die Kapitalakkumulation durch materiel-

les Interesse zu erklären. Aber Kapitalisten verfolgen kein materielles, sondern ein „ideelles“ Interesse.

Die Kapitalisten halten sich nicht für Räuber, sie folgen nur ihrem moralischen Gewissen. Räuber sind jene Soldatenhorden, die nur den eigenen Vorteil suchen. Zwar war Cortés der schlimmste Räuber, aber er hielt sich nicht für einen Räuber, weil er Gott und dem König diente. Dieses Ideal machte ihn fähig, ohne schlechtes Gewissen ganz Mexiko zu zerstören. Wenn das ganze Unternehmen nur von den Soldaten abhängig gewesen wäre, wäre Mexiko nicht zerstört worden. Sie wollten – jeder mit seiner Menge Goldes – nur nach Hause zurück. Dann hätte Tenochtitlan überlebt. Der Idealismus von Cortés jedoch hat es verwüstet.

Ich las ein Interview, das der Polizeichef von Scotland Yard in London nach dem dortigen Attentat vom 7. Juli 2005 gab. Man fragte ihn danach, ob er glaube, dass Al Quaida dahinter stehe. Er antwortete: „Al Quaida ist keine Organisation, sondern eine Methode!“ Die Propagandamaschine des Staatsterrorismus besteht aber weiterhin darauf, dass es sich um eine Organisation handelt. Nur so lässt sich die Theorie von der terroristischen Verschwörung aufrechterhalten.

In keinem der Länder, die der von den USA kommandierte Staatsterrorismus verwüstet hat, wie z.B. Afghanistan, Irak, Palästina, ist es gelungen, irgendeine organisatorische Struktur von Al Quaida ausfindig zu machen und zu zerschlagen, weil es sie gar nicht gibt. Die Armeen, die den Staatsterrorismus verüben, erfüllen eine Mission. Sie lassen nicht einmal zu, dass überhaupt irgendwo eine funktionierende gesellschaftliche Struktur entsteht, weder eine Behörde noch eine Regierung. Die Agenda des Staatsterrorismus sieht zum Beispiel nicht vor, dass die Palästinenser-Behörde als Staatsvertretung zu respektieren sei, so dass diese mit anerkannten Funktionen autonom verhandeln und gegenüber den USA eigenständige Positionen vertreten kann. Im Gegenteil: Immer sucht man Leute, die die Position der USA kopieren, die nachplappern, was die amerikanische Außenministerin ihnen sagt, und Wahlen durchführen, die der amerikanischen Außenministerin gefallen. Der Staatsterrorismus schafft nicht einmal

das, was dem Terrorismus in Chile noch gelang, nämlich ein gesellschaftliches Netz zu schaffen. In Chile hat man zwar einen Großteil der Bevölkerung ausgeschlossen, aber doch wenigstens eine strukturierte Gesellschaft errichtet und so etwas wie Gesellschaftspolitik in Gang gebracht. Ich kann mir nicht vorstellen, dass das Chaos nur eine unabsichtliche Folge sein soll. Nichts wäre für die staatsterroristische Maschine leichter, als ein Chaos zu beherrschen. Aber der Staatsterrorismus wird solange keine Strukturen errichten, solange er sich nicht sicher ist, sie auch beherrschen zu können.

In den USA wird man häufig darauf gestoßen, dass die Herren sich selbst mit dem Imperium Romanum vergleichen. Doch dieser Vergleich hinkt gewaltig. Die Römer waren immerhin fähig, Gesellschaften aufzubauen. Die USA sind dazu nicht fähig. Statt strukturierter Gesellschaften hinterlassen sie weitgehend pure Anomie. Insofern stimmt sogar ihre Behauptung, im Irak gebe es keinen Bürgerkrieg, weil dort nur noch die Anomie regiert. Und die Zerstörung der gesellschaftlichen Strukturen zieht die Verwüstung nach sich. Hier wird das Diktum von Thomas Hobbes bestätigt: „Der Mensch ist des Menschen Wolf und sinnt auf Vernichtung!“ Man wollte das Dilemma durch die bürgerliche Gesellschaft lösen, weil man glaubte, sie sei in der Lage, die Wolfsgesellschaft zu kontrollieren. Ich glaube jedoch: das Gegenteil ist der Fall. Die bürgerliche Gesellschaft versetzt die Welt in den Zustand der Wolfsgesellschaft. Hobbes hatte bei seinem Diktum die Ursprünge der Gesellschaft vor Augen. Aber mit Hilfe dieses Diktums lässt sich auch die Zukunft der bürgerlichen Gesellschaft beschreiben. Für die bürgerliche Gesellschaft zählen menschliche Beziehungen nicht. Von den drei großen Krisen, die uns heute erfasst haben, die Krise des Ausschlusses, die Umweltkrise und die Krise der menschlichen Beziehungen, könnte schließlich die letztgenannte die schlimmste werden, weil sie zur Folge haben wird, dass die beiden anderen nicht zu lösen sind. „Der Mensch ist des Menschen Wolf“ – das wird mit allen Mitteln – auch mit Waffen – durchgesetzt. Es ist nicht unsere Vergangenheit, wie Hobbes meinte, sondern unsere Zukunft.

Ein kurzer erkenntnistheoretischer Exkurs: Es gibt blinde Flecken in der Erkenntnis, aber auch eine Art Blindheit, die verhindert, dies oder jenes erkennen zu können. Information allein bewirkt keine Erkenntnis. Information wirkt nur im Kontext dessen, was jemand wahrzunehmen fähig ist. Zu solcher Wahrnehmung bedarf es einer Vorstellung davon, was die Welt ist. Wer die nicht hat, kann nicht sehen, auch wenn er über alle entscheidenden Informationen verfügt. Damit behaupte ich nicht, dass die Information nichtssagend sei, sondern dass die Information nichts darüber sagt, was sie bedeutet. Wenn man Informationen nicht zu deuten versteht, dann bedeuten sie nichts und vermitteln keine Orientierung. Man muss also lernen, die Informationen zu interpretieren. Dann bieten sie auch Orientierung. Wenn man keine klare Vorstellung vom Menschen hat, die dazu verhilft, Informationen entsprechend zu interpretieren, dann vermag auch ein Überfluss an Information keine Erkenntnis zu vermitteln.

Dieser kurze Exkurs hat zu tun mit der Rolle, die die USA als Welt-Folter-Zentrum spielen. Bis zur Administration Bush war es ihnen gelungen, zu leugnen, dass sie folterten. Sie mussten zwar zugeben, dass sie in der Tat die Folter angewendet hatten, gestanden aber zugleich ein, dass dieser Einsatz illegitim war. Barbarische Operationen werden jedoch erheblich schlimmer, wenn sie für legitim erklärt werden, als wenn man sie für illegitim hält. Das hat die amerikanische Öffentlichkeit, insbesondere das einfache Volk in den USA bis heute nicht verstanden. Die Folter wurde also für legitim erklärt. Das haben die Nachrichten über Abu Ghraib eindeutig bewiesen. Das Konzentrationslager von Guantánamo jedoch wurde zum stärksten Beleg für die systematische Anwendung der Folter. Am 4. Oktober 2007 gelangten geheime Memoranden des US-Justizministeriums an die Öffentlichkeit, die man im Mai 2005 verfasst hatte. Darin werden die folgenden Verhörmethoden des CIA als gesetzeskonform angesehen:³

- Schläge auf den Kopf;

³ Vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Folter>

- über mehrere Stunden nackter Aufenthalt in kalten Gefängniszellen;
- Schlafentzug über mehrere Tage und Nächte durch die Beschallung mit lauter Rockmusik;
- Fesseln des Häftlings in unangenehmen Positionen über mehrere Stunden;
- Waterboarding: Der Häftling wird auf ein Brett gefesselt, ein feuchtes Tuch auf seinen Kopf gelegt und mit Wasser übergossen. Durch den aufkommenden Würgerreflex entsteht für ihn der Eindruck, er würde ertrinken.

Die Methoden dürfen auch in Kombination angewendet werden. Bush hat die erwähnten Methoden in einer Rede verteidigt. Die Foltermethoden wurden zum Thema von Debatten im Kongress und in höchsten Regierungsstellen. Das bedeutete einen Kulturbruch.

So gingen auch die Nazis vor, als sie England beschuldigten, sich heuchlerisch zu verhalten: sie bezeichneten England als „perfidus Albion“⁴. Sicherlich verhielt sich England heuchlerisch. Das ist immer wieder vorgekommen. Aber die Heuchelei muss bestimmte Grenzen respektieren, damit die Lüge geglaubt werden kann. Also wirkt Heuchelei nicht immer negativ. Nun traten also die Nazis auf, verlangten eine größere Ehrlichkeit und entfesselten zugleich einen unvergleichlichen Terror. Ein solcher Prozess ist heute in den USA im Gang. Man entledigte sich einer kriminellen Heuchelei, die zumindest als Schamgrenze existierte, um glaubwürdig zu bleiben. Damit machte man alles nur noch schlimmer. Die von den USA angewandten Foltermethoden erinnern mich an die Brutalität der Nazis, die versichern, dass sie keine Heuchler seien wie die Engländer. Ich hätte niemals geglaubt, dass die USA einem solchen Extrem verfallen

⁴ Der stehende Ausdruck „perfidus Albion“ (engl. *perfidious Albion*, frz. *la perfide Albion*) für die angebliche Hinterhältigkeit der englischen Außenpolitik stammt aus einem 1793 verfassten Gedicht des Augustin Marquis de Ximenez. Die Nazi-propaganda griff den Ausdruck im Sommer 1940 im Zusammenhang mit der Zerstörung der französischen Flotte durch die Briten in Mers el Kébir erneut auf (vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Albion>).

könnten. Ich hätte niemals erwartet, dass sie so totalitär werden könnten wie die Nazis. Ich hatte immer noch ein wenig Hoffnung. Aber jetzt fürchte ich, dass sie auf die schiefe Bahn der Nazis abgleiten könnten. Sie unterliegen keinem Quäntchen Selbstbeschränkung mehr, das sie dazu zwingt, das Illegitime ihres Tuns einzugestehen. Im Gegenteil: Sie empfinden es als „moralische Pflicht“ so zu handeln. Folter gilt inzwischen nicht nur als akzeptabel, sondern als moralische Pflicht. Man hat sich selbst den moralischen Persilschein dafür ausgestellt, eine totale barbarische Aggressivität zu entfesseln. Ich fürchte, dass die USA diesen Kurs weiter verfolgen werden und dass Europa ihnen folgen wird.

Guantánamo spezialisiert sich darauf, die Personalität von Menschen zu zerstören. Die Opfer werden wie Versuchskaninchen für alles Mögliche verwendet, vor allem aber, um herauszufinden, an welchem Punkt ein lebendiger Mensch zusammenbricht. Guantánamo verfügt über Ärzte, die den Eid des Hippokrates geschworen haben, über Psychologen. Sie alle sind nur dazu da, herauszufinden, wodurch man einen Menschen um seine Würde und um seine Vitalität bringen kann. Ich erinnere mich an einen Bericht der spanischen Tageszeitung „El País“, dass nordamerikanische Ärzte in Guantánamo die Gehirne der Gefolterten daraufhin untersucht hätten, wie sich die Folter auf die Gehirne auswirkte. Soweit ich weiß, hat einzig „El País“ eine solche Nachricht veröffentlicht. Vielleicht hat man sich sogar darum bemüht zu verhindern, dass noch ein weiteres Kommunikationsmedium darüber berichtete; denn auch die Kommunikation wird total kontrolliert. Ich wage es nicht, mir noch Schlimmeres auszumalen. Aber es ist ja wahr, dass Fotos veröffentlicht wurden, die beweisen, dass sie die Gefangenen wie Tiere angebunden und auch total perverse sexuelle Folter eingesetzt haben. Im Unterschied zu dem, was man in Pornoheften findet, sind solche Taten seitens der USA wirklich geschehen.

Im Konflikt um Nicaragua und ganz Zentralamerika diente die Folter noch wie üblich dazu, Informationen zu erzielen. In Guantánamo und Abu Ghraib aber geht es nur noch darum, mit Hilfe von

Medien, Ärzten, Psychologen und Technologie systematisch die Würde des Menschen selbst zu zerstören. Ich halte das für eine neue Etappe in der Geschichte der Folter. Offensichtlich wird hier der Roman „1984“ von George Orwell als Anleitung benutzt.

In den USA gibt es keine Grenzen des Folter-Denkens mehr. Immer häufiger werden solche Foltermethoden eingesetzt, die größten Schmerz verursachen, aber keine physischen Spuren hinterlassen. Ob die Persönlichkeit zerstört wird, das interessiert nicht; allein, dass man keine Spuren hinterlässt, ist von Interesse. Das macht den Zynismus des Folterers aus. Er greift möglichst direkt die Seele an, das Schmerzzentrum, ohne eine körperliche Verletzung zuzufügen. Nicht nur Folter, sondern auch außergerichtliche Hinrichtungen, Verschwindenlassen, Morde – eine breite Palette möglicher Gewaltakte wird verübt. Die Nachricht darüber, dass man einen Terroristen festgenommen hat, gibt nie Auskunft darüber, wohin man ihn gebracht hat. Alle wissen ja, wohin man ihn bringt, dass man ihn zerfetzt, dass man keine Spuren hinterlässt und häufig nicht einmal der Leichnam auftaucht.

Die USA haben einen schrecklichen Präzedenzfall dadurch geschaffen, dass sie in aller Offenheit den Staatsterrorismus praktizieren. Nun können sich auch andere Staaten wie Israel oder Kolumbien darauf berufen und ebenfalls den Staatsterrorismus praktizieren. Darüber hinaus ist ja ans Licht gekommen, dass auch die Geheimdienste von Frankreich und Deutschland keine Probleme damit hatten, hier zu kollaborieren. Die öffentliche Meinung steht nicht dagegen auf. Sie akzeptiert vielmehr das Argument, es sei notwendig, durch solche Maßnahmen „Leben zu retten“. Sie hört nicht auf die Argumente der alternativen Gruppen, die darauf bestehen, Wesen und Würde des Menschen und damit die Menschlichkeit zu retten. Alternative Gruppen argumentieren häufig damit, dass das Leben vom Gott des Lebens stammt. Folglich müssen alle leben können, müssen alle die Möglichkeit haben, über Arbeit und Einkünfte zu verfügen, müssen alle das Recht haben, dass die Natur respektiert wird. Denn wenn die Natur nicht leben kann, kann auch der Mensch nicht leben. So argu-

mentiert heute die gesellschaftliche Opposition überall in der Welt. Sie tritt auf im Namen des Lebens. Die Machthaber aber drehen das Argument einfach um: sie behaupten, um leben zu können, muss man foltern, muss man verschwinden lassen, muss man ganze Länder zerstören, muss man „humanitär intervenieren“. Das alles geschieht nur, um Leben zu ermöglichen. Hier argumentiert man wie der Atombomber-Pilot von Hiroshima, als er Hunderttausende von Leben umgebracht hatte: „Ich habe Millionen Leben gerettet“. Um diesem Argumentationsspiel zu entgegnen, muss man zur stärksten Waffe greifen, nämlich dass es darum geht, Menschen zu retten. Wenn wir heute das Leben schützen wollen, müssen wir das konkrete Leben schützen. Sonst kommen die Staatsterroristen mit ihren lebenswidrigen Argumenten und behaupten, man müsse foltern, oder man müsse Atombomben werfen, um Leben zu retten.

Offenkundig hat die politische Rechte auf die Argumentation vom Leben, wie sie die Befreiungstheologie in den siebziger Jahren entwickelte, reagiert und ihre eigene Lebensschutz-Rhetorik entwickelt. Sie griff die Argumentationslinie auf und drehte sie in ihr Gegenteil um. Dabei war sie offenbar sehr effektiv. Die Lebensrhetorik der fundamentalistischen Rechten polarisiert alles. Wenn man einerseits die Angriffe auf das World-Trade-Center von New York beklagt, wie kann man dann andererseits Bombardements auf Zivilisten in Bagdad und Panama akzeptieren? Das finde ich unglaublich. Es ist gewiss sehr zu beklagen, dass in New York dreitausend Menschen starben, die als unschuldige Opfer zu bezeichnen sind. Als aber in Panama beim Bombardement des Stadtviertels Chorrillos im Dezember 1989 etwa 8000 Menschen umgebracht wurden, stand niemand dagegen auf. Beim Überfall auf Panama wollte das Imperium „Leben retten“, besetzte dafür das ganze Land und ließ eine große Anzahl von Menschen verschwinden. Auch hier waren unschuldige Opfer zu beklagen. Aber im Zusammenhang von Panama war davon nicht die Rede. Mit seiner anpassungsfähigen Lebensrhetorik versteht es der Staatsterrorismus sogar, die Opfer verschwinden zu lassen. Das geht so

weit, dass man bis heute nicht einmal die genaue Zahl der zivilen Opfer kennt, die im Irak-Krieg ums Leben gebracht wurden.

Die Legitimität des Staatsterrorismus scheint noch zu wachsen statt abzunehmen. Es gibt nur geringen Widerstand. Im Senat der USA waren einige Stimmen zu hören, aber sie hatten keine Wirkung. Der Staatsanwalt unter der Regierung Bush verteidigte die Folter uneingeschränkt. Es wird vermutlich noch sehr lange dauern, bis der Internationale Gerichtshof in Den Haag sich als wirksames Instrument erweisen wird. Gegenwärtig dient er nur dazu, einseitig Schuld zuzuweisen. Ich glaube schon, dass die Prozesse des Gerichtshofs nach strukturell vereinbarten Normen funktionieren. Die Angeklagten werden nach dem Gesetz behandelt; aber merkwürdigerweise sind es immer die Feinde der USA, die vor dem Gerichtshof zu erscheinen haben. Die Freunde der USA trifft man dort nicht. Bemerkenswert ist auch das Interesse der USA, Diktaturen zu beseitigen, insbesondere wenn es sich um ein Land handelt, das Öl besitzt oder das eine strategische Bedeutung hat und eine unabhängige Politik verfolgt. Daran wird erkennbar, es geht um Öl, nicht um die Verteidigung von Menschenrechten.

Eine weitere Form des Staatsterrorismus ist die Blockade Kubas. Die gesamte Bevölkerung Kubas der Blockade zu unterwerfen, ist gewiss ein terroristischer Akt. Aber weil die USA die Blockade verhängen, bezeichnet man sie nicht als terroristischen Akt. Hier wirkt sich aus, wie man die Menschenrechte definiert. Für die USA und ihre Parteigänger gehört alles das zum Menschenrecht, was die USA respektieren. Was von den USA nicht respektiert wird, gilt auch nicht als Menschenrecht. Deshalb hält man auch die Blockade Kubas nicht für eine Menschenrechtsverletzung. Deshalb verübt man auch keine Menschenrechtsverletzung, wenn man foltert, weil es die USA sind, die foltern. Deshalb unterstützt das Imperium uneingeschränkt Regierungen wie die Kolumbiens, die den Praktiken des Staatsterrorismus folgen und zugleich den Interessen der USA dienen.

Traditionell wird Folter darauf zurückgeführt, dass ein Folterer in seinem Sadismus tut, was ihm gefällt. Die jüngste „moderne“ Folter

aber löst sich vom Sadismus. Sie wird zur moralischen Pflicht und folgt der instrumentellen Vernunft. Da mag immer auch noch ein Sadist im Spiel sein, aber er befolgt eine Ethik und erfüllt einen kategorischen Imperativ. Foltern bedeutet, eine legitime Handlung zu vollziehen, die durch das erzielte Resultat gerechtfertigt wird. Die parallel zur Folter stattfindende Befragung macht den Folterer zum tugendhaften Menschen, der sich der Menschheit verpflichtet weiß. Die Folter ist folglich ein Problem des instrumentellen Handelns im Dienst an der Menschheit, im Dienst am menschlichen Leben. Ich erinnere noch einmal an das schon erwähnte Theaterstück von Benedetti „Pedro und der Hauptmann“: Der Hauptmann, der zugleich der Folterer ist, weiß, wie man den heftigsten Schmerz erzielt, um von Pedro die gewünschte Information zu erhalten. Der Folterer ist ein Techniker, der eine erlernte Technik einsetzt, um ein bestimmtes Resultat zu erzielen. Das Resultat ist der Beweis dafür, dass die Technik „zielführend“ eingesetzt wurde, wie das für jede Technologie gilt. Auch für die Technologie der Folter wenden die USA Kriterien der instrumentellen Vernunft an. Foltern ist kein Terrorismus, sondern eine notwendige Maßnahme, um Leben zu retten. Der französische General Massis drückte dies im Algerienkrieg folgendermaßen aus: Die Folter ist nützlich, folglich ist sie notwendig. Es wird der Anschein erweckt, als habe das alles mit Boshaftigkeit nichts zu tun. Ich aber glaube, eben das ist die perverseste Form der Boshaftigkeit: Wenn ein hochrangiger Politiker daran mitwirkt, dass man die Folter nicht für etwas Schlechtes, sondern für normal hält, dann erweist er der Menschheit damit wahrlich keinen Dienst und missachtet sogar die Grundwerte der USA selbst.

Ich kann mir sogar vorstellen, dass die Akteure dieser Strategie – ja selbst die Folterer, deren Köpfe voller Mythen stecken – zu Bibelkursen gehen und in der Bibel lesend feststellen, dass schon die Bibel die Globalisierungsstrategie befürwortet hat. Marx⁵ zitiert zum Beispiel

⁵ Karl Marx/Friedrich Engels, Werke Bd. 23: Das Kapital, Berlin/DDR 1976, S. 145.

den berühmten Satz von Kolumbus: „Gold ist ein wunderbares Ding! Wer dasselbe besitzt, ist Herr von allem, was er wünscht. Durch Gold kann man sogar Seelen in das Paradies gelangen lassen“ (Columbus, im Brief aus Jamaica, 1503). Das nennt man Glauben. Das ist kein Vorwand, sondern wirklicher Glaube. Wenn du über viel Gold verfügst, hast du das Paradies sicher. Genauso sind die Akteure der Globalisierung davon überzeugt, dass sie der Freiheit dienen; denn Freiheit heißt Handel treiben. Da ist niemand im Spiel, der hinterhältig die Menschen so manipulieren würde, dass sie aus nackten Wirtschaftsinteressen solche Glaubensinhalte machen. Die Akteure selbst leben in diesem Glauben. Der ehemalige US-Präsident G. W. Bush ist ein fundamentalistischer Gläubiger, er ist weder ein Betrogener noch ein Betrüger; er glaubt an das, was er sagt. Er glaubt daran, Gottes Willen zu tun. Und diesen Glauben findet er jedes Mal bestätigt, wenn er auf sein Bankkonto schaut, weil darauf stets mehr Geld eingegangen ist. Das ist für ihn der Beweis, dass Gott an seiner Seite ist und dass er der Menschheit einen großen Dienst erweist. Hinter ihm steht kein Zyniker, der seinen Glauben dahin manipuliert. Alle Globalisierungsakteure hängen diesem Glauben an. Die Globalisierungsstrategie hat eine metaphysische Bedeutung: Gottes Willen zu tun und die Globalisierungsstrategie durchzusetzen, sind heute ein und dasselbe. Die Akteure entwerfen die Gewinnstrategie, kalkulieren und wissen, dass sie damit den Willen Gottes erfüllen. Da kennen sie keinen Unterschied.

Ohne davon überzeugt zu sein, könnten sie nicht so blind ihre Globalisierungsstrategie durchsetzen. Ihr Glaube liefert ihnen das notwendige Mittel, ihr moralisches Gewissen zu beruhigen. Denn sie sind Leute mit einem moralischen Gewissen, das aber mit solchen Mitteln stets außer Kraft gesetzt werden kann. Genauso ist Hitler vorgegangen, als er die Vernichtungslager rechtfertigte. Bush verfolgte mit seinen Reden den gleichen Zweck. Diese Rhetorik funktioniert. In der Nazi-Zeit wurde alles als „Dienst an der Menschheit“ bezeichnet, weil damit das Volk – wie die Anhänger Hitlers behaupteten – wieder eine Zukunft habe, die es vorher nicht gehabt habe.

Wenn gilt, dass es keine Menschen ohne moralisches Gewissen gibt, dann muss eine Moral konstruiert werden, die solche Strategien, wie z. B. die Globalisierung, oder solche Methoden, wie z. B. den Staatsterrorismus, rechtfertigt. Diese Konstruktion gelingt mit Hilfe von Mythen. Man verwüstet ein ganzes Land, aber hat keine Gewissensbisse, weil man eine moralische Pflicht erfüllt, um der Geschichte einen Dienst zu erweisen bzw. einen Bösewicht zu beseitigen. Der höhere Wert regelt die Pflicht. Damit kann man auch zu schlimmsten Brutalitäten fähig werden. Schließlich betrachten sich alle ja nur als Diener der Menschheit.

Ideologen sind die Spezialisten für die Entwicklung solcher Mythen. Aber es wäre ein Missverständnis, ihnen nur zu unterstellen, sie wollten alle anderen nur manipulieren, damit sie einem Glauben folgen und ein ruhiges Gewissen haben können. Die Ideologen bedürfen dieser Mythen auch für sich selbst. Denn sie erlauben ihnen, das von ihnen angestrebte Agieren in moralischen Begriffen zu rationalisieren. Die Ideologen wollen keine Wüstlinge sein, selbst wenn sie es augenscheinlich sind; mit Hilfe der Mythen aber können sie die Sache in ihrem Sinne richtig verständlich machen, so dass jeder Einsichtige erkennen kann, dass sie der Menschheit einen Dienst erweisen. Diese Mythenstrategie funktioniert, weil sie das Geheimnis der menschlichen Seele berücksichtigt. Die Akteure lassen sich von mythischen Ideologien leiten, die sehr effizient sind.

Man merkt, das funktioniert – nicht nur im Kampf gegen den Terrorismus, sondern auch im Alltagsleben. Weil sich niemand in seinen alltäglichen Interessen getroffen fühlt, glaubt man dem Mythos und akzeptiert seine Argumente. Dann muss man auch den Konflikt um die realen Probleme nicht mehr auf sich nehmen. Der jeweilige Glaubensinhalt ändert sich zwar stets im Kontext der Interessen, die jemand verfolgt, aber das wird nicht intentional betrieben. Es ist einfach ratsam, dass man an etwas glaubt. Und nach einer gewissen Zeit wirkt dieser Glaubensinhalt nicht mehr als Vorwand. Das Argument, das der Mythos liefert, darf man nicht als Vorwand betrachten, sondern es hilft dem Gläubigen, zu verinnerlichen, was er für dienlich

hält, selbst wenn es ihm nicht wirklich dient. Man kann also sagen, der Gläubige entscheidet letztlich selbst über das, was ihm vermeintlich dient; aber sobald er sich dessen bewusst wird, verliert seine Entscheidung ihre Wirksamkeit.

9. Kapitel

THEOLOGIE WIDER

DIE GÖTZEN DES TODES¹

Karl Marx stellt die These auf: „Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode.“²

Hier geht es Marx um die Analyse der Vergöttlichungen, die im realen Leben ansetzen. Es geht darum zu verstehen, wie irdische Götter gemacht werden, wobei die irdischen Götter vor allem diejenigen des Marktes und des Staates sind. Marx beschreibt hier die einzig realistische Methode, die mythischen Welten zu analysieren, die dann auch die Götter zu unterscheiden hilft. Er legt hier ein regelrechtes Forschungsprogramm vor, das jedoch im späteren marxistischen Denken kaum eine Rolle gespielt hat. Diese Methode erlaubt es zu verstehen, zu kritisieren und zu bewerten. Offenbar kann man nur mit Hilfe dieser Methode die Götter von Bush, Reagan oder Hitler und ihre enorme politische Funktionalität analysieren. Diese Methode erlaubt es ebenfalls, die diversen Atheismen zu analysieren und zu unterscheiden. Dies gilt auch für den stalinistischen Atheismus, der nicht etwa von Marx stammt, sondern eine Konstruktion ist, die beim realen Leben des sowjetischen Sozialismus ansetzt und auf seine Weise

¹ Vgl. Hugo Assmann / Franz J. Hinkelammert / Jorge V. Pixley u. a., *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*, Münster 1984; Hugo Assmann / Franz J. Hinkelammert, *Götze Markt*, Düsseldorf 1992.

² *Das Kapital*, I, MEW 23, S. 393, Fußnote 69.

verhimmelte Formen dieses Sozialismus entwickelt. Auf der anderen Seite finden wir den humanistischen Atheismus etwa von Ernst Bloch oder Erich Fromm, die den von Marx weiter entwickeln.

Das Problem, um das es hier geht, hat weniger mit der Theologie, als mit der Spiritualität zu tun. Die Spiritualität jedoch gehört im Grunde niemals einer bestimmten Religion an, sondern gehört zum Menschen. Die Realität des Menschen als solche hat eine spirituelle Dimension. Und die Religionen treten auf den Plan, um diese spirituelle Seite des Menschen zu interpretieren. Juan Luis Segundo spricht vom „anthropologischen Glauben“. Ich halte diesen Begriff für angemessen, auch wenn ich glaube, dass das, was er darunter versteht, einige Probleme macht. Trotzdem verweist der Begriff auf etwas Zutreffendes. Auch in der deutschen Theologie, zum Beispiel bei Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer ist das Christentum keine Religion, sondern ein Glaube. Aber eben weil es sich um einen Glauben handelt und nicht um eine Religion, kann dieser Glaube nicht allein auf das Christentum bezogen bleiben, sondern ist notwendigerweise allgemein menschlich und daher ein anthropologischer Glaube. Damit ist keineswegs automatisch die Religion abgewertet. Vielmehr formuliert diese These ein Wahrheitskriterium für jede Religion: Dieses Wahrheitskriterium ist der Glaube. Und dieser Glaube ist anthropologisch bestimmt, also allgemein menschlich. Er betrifft also auch den Atheisten, weil er an der gleichen Spiritualität Anteil hat, die im Menschen selbst verwurzelt ist. Natürlich erfährt ein Atheist diesen Glauben nicht in religiösen Begriffen, aber als Mensch sieht er sich mit der gleichen Spiritualität konfrontiert, er kann sie zwar ablehnen oder akzeptieren, aber muss sich in jedem Falle zu ihr verhalten. Ich habe sie z. B. bei den Surrealisten gefunden, wenn auch eher – und da liegt ihre Begrenztheit – in ästhetischer Gestalt. Aber auf alle Fälle gibt es bei ihnen die Vorstellung, dass das Wunderbare mit dem allgemein Menschlichen zu tun hat, und nicht ausschließlich mit Religion.

Ich unterscheide zwischen Religion und Spiritualität. Die Religion ist ein Sonderfall der Spiritualität, gebunden an den Zusammenhalt

mit einer – meistens institutionalisierten - Gruppe von Menschen, Gottesdienstformen etc. Diese Bindungen wiederum stehen in der Gefahr, den Menschen unterwürfig zu machen, etwa durch die Vorstellung: „Gott ist so groß und ich bin so klein!“ Mit der Religion taucht das Problem der Institutionalisierung der Spiritualität auf. Kirchen, ja sogar politische Parteien machen sie sich dienstbar. Wenn solche Institutionen die Spiritualität in ihrem Sinne verwenden, erleidet sie eine tiefgreifende Transformation. Deshalb behaupte ich, dass der Nationalsozialismus eine Religion, und zwar eine fatale Religion war. Aus diesem Grunde wahre ich eine tief skeptische Haltung gegenüber jeder Religion. Aber aus dem gleichen Grund bemühe ich mich darum, das Christentum in jener Interpretation zu retten, die an die Erkenntnis der „Inkarnation“ erinnert: „Gott ist Mensch geworden“. Das ist für mich die wahre Grundlage der Moderne. Gott wurde kein Christ, sondern Mensch. Das eben bedeutet, dass die Spiritualität zum Menschen gehört. Das heißt: Auf der Basis menschlicher Erfahrungen entdecken wir die spirituelle Dimension. Selbst wenn sie dann in religiösen bzw. theologischen Termini zum Ausdruck gebracht wird, liegt ihr stets eine Spiritualität zu Grunde, die als solche nicht religiös, sondern weltlich, ja säkular ist. Weil die Spiritualität ganz einfach den Menschen zum Menschen macht, entwickelt auch die säkulare Welt eine Spiritualität.

In diesem Sinne verstehe ich das, was ich treibe, auch als Theologie, aber eben nicht als eine Theologie im Rahmen einer bestimmten Institution, Kirche oder Religion. Ich verstehe sie als eine bestimmte Art, über das, was den Menschen ausmacht, zu reflektieren.

Jeder, der über den Himmel redet, spricht in himmlischen Worten über die Erde. So war es stets. Daher kommt es auch zur Repression. Die ersten Christen sprechen über die Erde und werden deshalb sofort von der offiziellen Amtstheologie zensiert: „Jesus ist Gott, aber wir nicht!“ Jesus wird divinisiert, zu einer Person der göttlichen Dreifaltigkeit gemacht. Aber trotzdem kann man nicht vollständig ungeschehen machen, dass die Spiritualität ursprünglich nicht Eigentum der Religion ist.

Die politische Rechte verwendet einen Begriff von Spiritualität, den ich als Spiritualität der Macht bezeichnen würde. Ihre Spiritualität ist im weitesten Sinne „ökumenisch“, würde also auch Atheisten einbeziehen. Diese Spiritualität wird heutzutage geradezu demonstriert. In den USA geht sie zwar hauptsächlich von den christlichen Fundamentalisten aus, aber ihre Wirkung überschreitet diese Kreise bei weitem.

Die Spiritualität der Macht zeichnet sich heute durch ganz neuartige und sehr beunruhigende Charakteristika aus, wie an den Fotos von Abu Ghraib zu erkennen ist, auf denen man die Soldaten sieht, die lachend ihre Opfer präsentieren. Eigentlich müsste man diese Spiritualität der Macht als Anti-Spiritualität qualifizieren. Sie will das Reich des Bösen bekämpfen und bezeichnet bestimmte Staaten als „Achse des Bösen“. Mit dem 11. September 2001 gewinnt die Spiritualität der Macht die Oberhand. Was man heute als „Krieg gegen den Terror“ bezeichnet, wird offenkundig zur Vernichtungsmaschinerie, durch die die Genfer Konvention außer Kraft gesetzt wird. Wer Widerstand leistet oder rebelliert, wird zum Terroristen gestempelt. Der Terrorist ist per se ein Schurke, der beseitigt werden muss. Der andere wird nicht mehr als Mensch angesehen. Als die Taliban besiegt waren und sich in Höhlen geflüchtet hatten, sprach Bush davon, dass er sie „ausräuchern“, also „vergasen“ wollte. Damit wird aus dem rebellischen Luzifer immer mehr ein „Krebsgeschwür“. Solange man vom Kampf gegen den rebellischen Luzifer redete, anerkannte man immer noch, dass der andere ein menschliches Wesen ist. Man verurteilte ihn zwar, weil er ein Rebell ist, wollte ihn unterwerfen und besiegen. Das galt auch noch für die Ideologie der sog. „Freien Welt“ unmittelbar nach dem II. Weltkrieg. Gegenüber der Sowjetunion artikulierte man sich in anti-luziferischen Termini. Man sagte: „Wer den Himmel auf die Erde holen will, macht die Erde zur Hölle“. Mit der massiven neoliberalen Offensive, die mit Reagan und Thatcher in Gang kam, hörte diese Terminologie auf; man sprach nicht länger von Rebellen, die den Himmel stürmen wollen, sondern vom Krebsgeschwür, das aus-

gemerzt werden muss. Damit wurde, wie bereits im Nationalsozialismus, spirituell der Vernichtungskrieg gerechtfertigt.

Diese Reflexionen erinnern daran, dass sich meine theologische Biographie erheblich von der anderer Befreiungstheologen unterscheidet. Die Befreiungstheologen kommen normalerweise aus der Theologie und entdecken die Bedeutung der Ökonomie. Bei mir war es umgekehrt: Ich entdeckte auf Grund meiner Arbeit an der Ökonomie die Bedeutung der Theologie.

Aus dieser Perspektive glaube ich, in der Entwicklung der Befreiungstheologie drei unterschiedliche Momente zu erkennen. Sie werden zum einen definiert durch die Veränderungen, die sich in der lateinamerikanischen Realität ereigneten, zum andern durch die Konflikte mit dem römischen Zentrum bzw. mit dem Imperium und schließlich durch den Erkenntnisgewinn in der Allianz mit den gesellschaftlichen und kirchlichen Bewegungen. Der Veränderungsprozess lässt sich an der Annektierung und Veränderung theologischer Begriffe durch das System eindrücklich verfolgen.

In den 60er Jahren ging es – grob gesagt – um die Alternative zwischen Kapitalismus und Sozialismus. Dieser erste Moment der Befreiungstheologie wurde dadurch bestimmt, dass das Thema Befreiung der Armen auf der Tagesordnung stand und damit die Option für die Armen zum Unterscheidungsmerkmal dieser Art Theologietreibens wurde. Diese Option geriet in Spannung zur offiziellen vatikanischen Theologie und führte zu heftigen Konflikten mit dem Vatikan. Bündnispartner der Befreiungstheologie waren zu diesem Zeitpunkt die Befreiungsbewegungen, die danach strebten, die staatlichen Machtpositionen zu erringen, um die Verhältnisse ändern zu können. Aber sie blieben den Standards der Moderne verhaftet.

In den siebziger und achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts – einem zweiten Moment der Befreiungstheologie – tauchte in Lateinamerika bereits das Problem auf, dass alles dem totalen Markt untergeordnet werden sollte – auch das Leben der Menschen. Die Militärdiktaturen, die totalitären Regime der nationalen Sicherheit, durch welche die Befreiungsbewegungen unterdrückt, verfolgt und liquidiert

wurden, waren dafür nur der sichtbare Beweis. In diesem Moment machte sich die Befreiungstheologie den Schrei nach Leben zu Eigen und leistete im Bündnis mit den Volksbewegungen Widerstand gegen die Opferideologie und Opferlogik des herrschenden Systems. An vielen Orten wurden sogar Kirchenleitungen zu Akteuren des Widerstandes. Zugleich aber startete das Imperium einen theologischen Gegenangriff mit dem Ziel, von anti-utopischen Positionen aus die Befreiungstheologie zu denunzieren. Das System eignete sich den Schrei nach Leben an und verkürzte ihn zum Recht auf vorgeburtliches Leben.

Schließlich gibt es den dritten Moment in der Entwicklung der Befreiungstheologie, in dem das Imperium sich als Hort des totalen Marktes entlarvte. Mit einer totalitären Globalisierungsstrategie bedroht es das Überleben der Menschheit. Die Opferideologie ist nicht mehr nur das Kennzeichen der Pinochets. Die Pinochets sind vielmehr höchstens die Exponenten einer Opferideologie und Opferlogik, die als Bestandteil der totalitären Marktideologie zu analysieren ist. In den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts wurde immer offenkundiger, dass nicht mehr Kapitalismus und Sozialismus miteinander konfrontiert sind wie in den 60er Jahren, sondern der totale Markt und das Überleben der Menschheit. Zwar suchten das Imperium und auch die offizielle vatikanische Theologie den befreiungstheologischen Diskurs zu annectieren, indem sie die Option für die Armen übernahmen und sie mit anderen Inhalten füllten. Aber auch die Befreiungstheologie veränderte den Gehalt der Option: Die Option für die Armen blieb zwar fundamentaler Leitfadens für die theologische Reflexion, aber sie veränderte sich jetzt zur Option für das Überleben der Menschheit, weil die Menschheit als solche bedroht wird, und nicht nur ein Teil in ihr. Dennoch bemerkt man die Bedrohung am deutlichsten an den Armen und Ausgeschlossenen. Das System der Globalisierung hat ausschließlich das Ziel, das Gesetz des totalen Marktes absolut zur Geltung zu bringen. Und eben dieses absolut geltende Gesetz bedroht die gesamte Menschheit. In diesem Zusammenhang bedeutet Option für die Armen eben nicht mehr, dass sich

die Nicht-Armen solidarisch an die Seite der Armen begeben, sondern Arm und Reich sitzen im gleichen Boot. Der Mensch, der um des Überlebens der Menschheit willen gegen das Gesetz des totalen Marktes opponiert bzw. rebelliert, handelt als Subjekt. Darin sind die Option für die Armen und das Subjektsein also aufs engste miteinander verbunden. Mit dem Buch „Der Schrei des Subjekts“³ Ende der 90er Jahre wollte ich die Diskussion um das rebellische Subjekt unterstützen: Ich analysierte das Johannes-Evangelium, um unter theologischen und ökonomischen Gesichtspunkten zugleich einen Beitrag dazu zu leisten. Denn der Mensch als Subjekt verwendet Ökonomie und Theologie, und zwar im Sinne eines Gesamtgefüges, in dem die beiden Disziplinen nicht voneinander getrennt werden können. Solidarität meint also nicht mehr das zugewandte Verhalten jener, die drin sind, mit jenen, die außen vor sind. Sondern die Ausgeschlossenen machen die Bedrohung sichtbar, die allen blüht. Die Option für die Armen ist also zugleich eine Option für das eigene Leben. Der andere Mensch steckt in meiner Haut; und ich stecke in der Haut des anderen. Die Nächstenliebe hat nicht mehr nur das Verständnis der Liebe zum anderen. Vielmehr wird daraus die Grundüberzeugung, die Lévinas so formuliert hat: „Liebe deinen Nächsten: Indem du dies tust, bist du du selbst!“

Mit diesem Schrei des Subjekts verändert sich nicht nur das Verständnis von Theologie, sondern sogar das Gottesbild. Im Schrei des Subjekts erscheint der Gott des Lebens. Und Gott wird gekreuzigt, wenn der Mensch als Subjekt gekreuzigt wird. Damit kommt in der Theologie wieder zur Geltung, was auf irgendeine Weise stets in ihr präsent, wenn auch nicht ausdrücklich artikuliert war, und zwar der Gedanke des „deus absconditus“ bzw. die „negative Theologie“. Aber sie gewinnt eine neue Dimension.

³ Franz J. Hinkelammert, *El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José/Costa Rica 1998 (dt.: *Der Schrei des Subjekts. Vom Welttheater des Johannesevangeliums zu den Hundejahren der Globalisierung*, Luzern 2001).

In diesem dritten Moment sind die Bündnispartner der Befreiungstheologie die Protestbewegungen, die ökologischen Bewegungen, die Bewegungen der Indígenas und Frauen. Diese Bewegungen haben nicht mehr in erster Linie die Option, staatliche bzw. gesellschaftliche Machtpositionen zu erobern. Sie verstehen sich vielmehr als Bewegungen zur Veränderung politisch-kultureller Muster. Angesichts des bedrohten Lebens streben sie einen gesellschaftlichen Konsens an, der auch die herrschenden Kräfte umfassen soll, um Wirtschaft und Gesellschaft daraufhin zu orientieren, dass das Überleben aller Menschen gesichert werden kann. Das formuliert die zapatistische Bewegung in Mexico besonders eindrücklich in einer der möglichen Formulierungen ihres Mottos: „Eine Gesellschaft, in der alle leben können – auch die Natur“.

Wenn heute also die absolute Geltung des totalen Marktgesetzes in Konfrontation zum Überleben der Menschheit steht und dieser Hauptgegensatz das gesellschaftliche Leben bestimmt, dann gelten die alten Schemata von rechts und links, von progressiv und konservativ nicht mehr. Auch die christlich-konservative Bewegung im Katholizismus und im Protestantismus hatte immer eine kritische Haltung gegenüber dem Gesetz gewahrt.

Ich glaube, einer der großen Konservativen unserer Zeit war Erzbischof Oscar A. Romero in San Salvador. Sein Verhalten zeigt, dass diese Tradition des Widerstandes noch lebendig ist, wenngleich bedroht durch den Fundamentalismus und den Neokonservatismus. Auch Dietrich Bonhoeffer gehörte zu dieser Tradition des Christlich-Konservativen, der kein Revolutionär ist, aber sich unter dem Eindruck des gesellschaftlichen Leidens verändert und durch seine Tradition dazu befähigt wird. Darauf bin ich aufmerksam geworden, weil auch ich aus dem konservativ-katholischen Milieu stamme. Ich bin der Überzeugung, dass die konservative Position stets die Chance der offenen Veränderung in sich birgt. Man darf diese konservative Position allerdings nicht mit dem verwechseln, was sich heute neokonservativ nennt.

All diese Erfahrungen und Analysen beweisen mir: Die Veränderung, die angestrebt werden muss, besteht nicht darin, dieses oder jenes sozioökonomische System durchzusetzen, sondern eine grundsätzliche Veränderung von Zivilisation und Kultur zu erreichen. Zweifellos kann auch das Christentum nicht mehr einfach so weitermachen, wie es sich in den vergangenen 1500 Jahren seit Augustinus herausgebildet hat. Das offizielle Christentum, das sich selbst von einer Position der Macht aus begreift, erodiert. Wir stecken also in einem Wandlungsprozess, der auch die Fundamente unserer Kultur und Zivilisation erfasst. Und zu diesen Fundamenten gehört das Christentum – trotz aller Säkularisierungsprozesse. Denn auch in säkularisierter Gestalt ist das Christentum noch präsent. Wir stehen vor einem Phänomen solch großen Ausmaßes, dass wir dafür keine Rezepte mehr haben. Das macht unsere Lage so kritisch und unser Problem so umfassend.

Der entscheidende Beitrag, den die Theologie der Befreiung dazu heute leistet und geleistet hat, besteht darin, dass sie die Theologie zurück unter die Leute, auf die Straße gebracht hat. Die großen Denkbewegungen der letzten 150 Jahre haben alle Auswirkungen auf das Alltagsleben der Leute in den Straßen gehabt: Marx, Nietzsche, der Existentialismus, die Befreiungstheologie. Sie haben die Bibliotheken und Akademien, an denen sie entstanden, hinter sich gelassen und sind an die Öffentlichkeit getreten. Auch die Befreiungstheologie hat eine Attraktivität gewonnen, die weit über die christlichen Kreise hinausreicht. Sie taucht nicht nur in den anderen Religionen auf, wie im Judentum und im Islam oder sogar im Buddhismus. Nein, sogar im säkularisierten Humanismus hat sie Gesprächspartner. Gegenüber solch unterschiedlichen Gruppen kann sie die Dimension theologischen Denkens repräsentieren, weil sie eine qualitativ andere Herkunft aufweist. Als Papst Johannes Paul II. vor einer Reihe von Jahren El Salvador besuchte und behauptete, die Befreiungstheologie sei tot, da verschwieg er das Wichtigste, nämlich auszusprechen, dass die Befreiungstheologen tot sind, die als Märtyrer umgebracht wurden. Die Befreiungstheologie ist also nicht tot, sondern hat – wie andere

Bewegungen auch – ihren Beitrag geleistet zur Entwicklung einer neuen Spiritualität, das heißt: sie wirkt im Grunde mit an einer neuen Zivilisation, selbst wenn noch keine fertigen Antworten zur Verfügung stehen. Die Befreiungstheologie sucht mit nach einem Denken, das alles neu denkt, das sich also nicht interdisziplinär versteht, sondern die Disziplinen selbst in Frage stellt. In welche Disziplin gehören denn all unsere großen Denker? Ist Platon nur ein Philosoph? Ist Aristoteles nur ein Philosoph? Sind Augustinus oder Thomas von Aquin nur Theologen? Keiner von ihnen war Philosoph oder Theologe im Sinne der heutigen Disziplinen. Platon entwickelte die erste Theorie zur gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Er war der erste, der ein Gemeinwesen entwarf. Was betreibt er da: Soziologie, Ökonomie oder Philosophie? Wenn er behauptet, die Polis bedürfe des Monotheismus, um sich theologisch artikulieren zu können – was ist er dann? Theologe oder Philosoph? In der griechischen Kultur war die Philosophie keine Disziplin, sondern bezeichnete die Liebe zur Weisheit. Dieses Verständnis brauchen wir heute wieder. Wir müssen die Vorstellung hinter uns lassen, dass alles so kompliziert und komplex ist, dass niemand mehr einen Überblick haben kann, weil niemand sich mehr in allen Disziplinen auskennt. Man darf sich nicht an den Disziplinen orientieren, wenn man über die Realität nachdenken will. Ich glaube, wenn man von den Problemen aus zu denken beginnt, dann lösen sich die Disziplinen in Luft auf. Denn man kann ein Problem nicht wirklich durchdenken, wenn man es nicht unter ökonomischen, politischen, gesellschaftlichen, theologischen etc. Aspekten zugleich reflektiert. Aber das hat nichts damit zu tun, dass man Experte in all den Disziplinen sein muss, die sich jeweils spezifisch mit Teilaspekten der Realität befassen. Das scheint mir die Herausforderung an das heutige Denken zu sein.

Das zeigt sich zwar auch in der ökologischen Bewegung, im Ökofeminismus bzw. im holistischen Denken. Aber ich fürchte, dass sie das Subjekt aus den Augen verlieren. Deshalb meine ich, wir müssen zu einem recht verstandenen Anthropozentrismus finden. Die Kritik am Anthropozentrismus teile ich nicht, denn wenn man diese Kritik

bis zum Ende treibt, dann kann es keine Werte-Hierarchie mehr geben. Wenn alles den gleichen Wert hat, dann weiß ich gar nicht mehr, nach welchen Kriterien ich wählen, entscheiden oder verändern soll. Um entscheiden zu können, braucht man einen Standpunkt. Der Menschen mögliche Standpunkt ist der Standpunkt des Menschen. Deshalb bin ich davon überzeugt, dass es in abstraktem Sinne keine Grundrechte der Natur geben kann, dass es aber sehr wohl ein Menschenrecht darauf gibt, dass die Rechte der Natur anerkannt werden. Aber das ist eben ein Menschenrecht. Der Mensch ist es, der die Rechte der Natur einklagt. Der Löwe kann ein solches Recht nicht reklamieren; deshalb ist es der Mensch, der dieses Recht für den Löwen reklamiert. Diesen recht verstandenen Anthropozentrismus hat es bisher unter der Herrschaft des „marktzentrierten Denkens“ und des „kapitalzentrierten Denkens“ nicht gegeben. Er widerspricht auch völlig deren Logik, die man als Logik des Nutzenkalküls und der Effizienz bezeichnen muss. Der „Mercatozentrismus“ kalkuliert noch, ob wir Löwen brauchen können oder nicht. Er hat also keinen Respekt vor der Natur, sondern unterwirft alles dem Kalkül und kommt kalkulierend zu dem Ergebnis, dass Löwen eigentlich unnötig sind. Aber die Natur hat für den Menschen eben nicht nur Bedeutung im Sinne des Kalküls bzw. des unmittelbar verwendbaren Nutzens. Der Mensch hat vielmehr das Grundrecht, dass die Rechte der Natur respektiert werden.

Ähnliches kann man über die verschiedenen neuen Strömungen in der Theologie, über die feministische Befreiungstheologie, die Indio-Theologie, die Afro-Theologie sagen, die manchmal heftig die Befreiungstheologie kritisieren. Sie haben Recht, wenn sie kritisieren, dass sich die Befreiungstheologie vor allem auf das ökonomische Problem bezogen hat. Zwar ist die Ökonomie die Basis für alles, aber damit ist längst nicht alles im Blick. Schon Platon hat die These aufgestellt, dass die Ökonomie die Basis für alles ist, nicht erst Karl Marx. Als Platon seinen Staat entwirft, erklärt er, dass der ganze Staat offensichtlich darauf aufbaut, dass die Menschen sich ernähren können. Sobald man spezifische Ziele oder Interessen in den Blick nimmt,

besteht das Risiko, die Grundlage aus den Augen zu verlieren. Aber die feministische Theologie kann den ökonomischen Aspekt nicht einfach ersetzen. Der Mensch, der sich befreit, ist Mann und Frau, Kind und Erwachsener, weiß und schwarz, Indio und Mestize etc. Und von diesen spezifischen Blickwinkeln her kann man durchaus das Ganze in den Blick nehmen. Aber wenn man übersieht, dass die Basis für alles darin besteht, essen zu können, dann hängen diese Spezifizierungen in der Luft. Essen ist auf keinen Fall alles, aber es ist die Basis von allem. Und das bereits seit Platon und nicht erst seit Marx.

10. Kapitel

MENSCHENRECHTE, ODER: DER KONFLIKT UM EINE ALTERNATIVE GESELLSCHAFT

Wenn wir heute davon sprechen, dass eine andere Welt möglich ist; wenn wir eine alternative Gesellschaft bzw. den Sozialismus des 21. Jahrhunderts wollen, dann halte ich es für entscheidend, dass wir dabei stets von den Menschenrechten ausgehen. Menschenrechte sind kein simpler Moralismus. Die Anerkennung der Menschenrechte ist vielmehr die Bedingung für die Möglichkeit einer alternativen und zukunftsfähigen Gesellschaft, die Grundlage für jede Art von Gesellschaft, die wir für erhaltenswert betrachten. Der Menschenrechtsaspekt hat seit dem zweiten Weltkrieg erheblich an Bedeutung gewonnen. Die Menschenrechtserklärung der UNO von 1948 enthält im Unterschied zu den Erklärungen des 18. Jahrhunderts einige ganzheitliche Perspektiven. Sie schließt das Recht auf Leben ein, das später auch zum Lebensrecht der Natur, die unabhängig vom Menschen existiert, erweitert wurde. Ein bestimmter Gesichtspunkt erscheint mir hier besonders wesentlich, nämlich der Gedanke des sogenannten „Sozialstaats“. Er hat auch insbesondere die Nachkriegsgesellschaft bestimmt.

In der Tradition der sozialistischen Bewegungen spielten die Menschenrechte immer eine zentrale Rolle. Ich erinnere nur an „die Internationale“, die den Kampf fürs Menschenrecht besingt. Allerdings spielten die Menschenrechte damals eine andere Rolle. Wenn sie heutzutage in solcher Dringlichkeit reklamiert werden, hat das viel mit der Globalisierungsstrategie zu tun. Als die Globalisierungsstrate-

gie die Strukturanpassungsmaßnahmen ankündigte, begriff man sofort, dass hier die Aufhebung der Geltung von Menschenrechten angekündigt werden sollte. Wenn die Strategen von „Marktverzerrungen“ reden, meinen sie größtenteils die Verzerrungen, die von der Geltung jenes Menschenrechts hervorgerufen werden, das das Recht auf Leben proklamiert. So werden etwa Arbeitsmarktpolitik oder Arbeitsschutz als Marktverzerrungen bezeichnet, welche die Flexibilisierung der Arbeit behindern. Nahezu alle Rechte, die mehr oder weniger in den sozialstaatlich bestimmten Staaten in Geltung waren, wie z. B. das Recht auf Gesundheit, das Recht auf Bildung, sogar das Recht auf Wohnung, die alle durch bestimmte öffentliche Maßnahmen gesichert waren, wurden als universale Rechte außer Kraft gesetzt und auf private Organisationen übertragen. Bildung kannst du nur haben, wenn du bezahlst; weitest mögliche gesundheitliche Betreuung kannst du nur haben, wenn du bezahlst; eine Wohnung kannst du nur haben, wenn du zahlen kannst; und Arbeit hast du auch nur, wenn du jemanden findest, der dir einen Vertrag anbietet. Weil man privatisieren oder weil man „Marktverzerrungen beseitigen“ will, betreibt man die systematische Aufhebung der Menschenrechte, wie sie durch die Menschenrechtserklärung der UNO in Kraft gesetzt worden waren. Dagegen stehen die Menschenrechtsgruppen heutzutage auf und thematisieren die Menschenrechtsdebatte insbesondere im Kontext der Globalisierungsstrategie.

Deshalb ist der Staatsterrorismus ein bedeutender Grund für die Wiederbelebung der Menschenrechtsbewegung. In vielen Teilen der Welt, wie z. B. in Chile, Argentinien, Uruguay, in gewisser Weise auch in Brasilien und in Kolumbien, wurde die Globalisierungsstrategie mit Hilfe des Staatsterrorismus durchgesetzt. Das hat sich auch in Zentralamerika wiederholt. Die Globalisierungsstrategie hat in dramatischer Weise die Menschenrechte verletzt: das Recht auf körperliche Unversehrtheit, das Recht auf psychische Integrität, das Recht, nicht willkürlich verhaftet zu werden, das Recht nicht gefoltert zu werden, das Recht auf einen juristisch einwandfreien Prozess, das Recht nicht zum Verschwinden gebracht zu werden. Das „Habeas Corpus“-

Recht, das über so lange Zeit erkämpft worden war, steht auf dem Spiel. Was einmal als unveräußerliches Grundrecht anerkannt war, scheint heute wieder in Frage gestellt. Diese flagrante Verletzung grundlegender Rechte hat die Verteidigung der Menschenrechte neu auf den Plan gerufen.

Wenn man also heute daran mitwirken will, dass eine andere, bessere Welt möglich ist, dann muss man angesichts der dramatischen Menschenrechtslage zunächst darauf dringen, dass die Menschenrechte uneingeschränkt anerkannt werden.

In der Geschichte der sozialistischen Bewegung hat sich in dieser Frage ein großer Wandel vollzogen. Während des 19. und großenteils auch während des 20. Jahrhunderts ging es ihr eindeutig ums Menschenrecht. In diesem Sinne verstand man den Kampf für den Sozialismus. Und den Sozialismus verstand man als Produktionsform. Als Eigentumssystem aber definierte man den Sozialismus auf der Basis des sozialisierten Eigentums, das sozialisierte Eigentum wurde zum öffentlichen Eigentum und das öffentliche Eigentum zu großen Teilen identifiziert als Staatseigentum. Man glaubte, die Menschenrechte würden zwangsläufig dann anerkannt, wenn der Sozialismus den Strukturwandel erfolgreich durchgeführt habe. Man kämpfte also nicht unmittelbar für die Anerkennung der Menschenrechte, sondern für eine sozialistische Gesellschaft mit sozialistischen Eigentumsformen, die zur praktischen Anerkennung der Menschenrechte führen sollten. Diese Konzeption hatte höchst negative Folgen. Die Eigentumsfrage verschob zumindest am Anfang die Menschenrechtsfrage und führte dadurch zur Bürokratisierung des Sozialismus. Das gleiche passierte in der Frage der Planung, die man als zentralistische Planung anlegte. Aber dieses sozialistische Konzept ist dem bürgerlichen strukturell sehr ähnlich: Auch hier ging man von einem Eigentumsbegriff aus, allerdings vom Privateigentum. Und auch hier glaubte man, dass die Menschenrechte dann automatisch anerkannt würden, wenn alles Eigentum privatisiert wäre. Das heißt: Die Anerkennung der Menschenrechte war also in beiden Fällen nicht der Ausgangspunkt. Ich glaube, die sozialistische Bewegung hat vor allem deshalb

an Vitalität eingebüßt, weil sie aus den Augen verloren hatte, dass der Kampf für eine andere Welt in erster Instanz ein Kampf für die Menschenrechte sein muss. Ich sage absichtlich „in erster Instanz“. Denn die letzte Instanz war für das klassische marxistische Denken stets die Ökonomie. Und das gilt auch heute noch. Denn es ist eine Lüge, wenn man behauptet, man wolle eine Gesellschaft errichten, in der man die Menschenrechte anerkennt, aber die Ökonomie nicht als letzte bzw. als unverzichtbar grundlegende Instanz respektiert. Vom Frieden als Menschenrecht zu reden und von der konkreten Lebenssituation der Menschen zu schweigen, ist eine Lüge. Solche Idealisierungen betreibt gezielt die herrschende Klasse, die nichts davon hören will, dass die Ökonomie die letzte Instanz für das menschliche Leben ist. Aber der Mensch kann nicht leben, wenn nicht seine grundlegenden ökonomischen Rechte, seine Lebenschancen garantiert sind. Und wenn die Sicherung des Lebens nicht garantiert ist, werden auch die Menschenrechte nicht anerkannt. Eine solche Aussage hat mit ideologischen Ambitionen nichts zu tun. Der Realismus des menschlichen Lebens gebietet diesen Anspruch. Interessant ist, dass bereits Platon auf diesen Zusammenhang verweist. Für Platon muss die Verfassung der Polis von der Arbeitsteilung ausgehen und hat ihre Grundlage darin, dass die Leute zu essen haben. Etwas Ähnliches findet man bei Thomas von Aquin. Er bezeichnet die Sicherung des Lebens als Naturrecht. Bei Thomas von Aquin kann man auch darauf stoßen, dass er zwischen höheren und minderen Werten unterscheidet. Für ihn gehören die Werte des körperlichen Lebens zu den minderen Werten und die spirituellen zu den höheren Werten. Aber er formuliert in diesem Zusammenhang ein bemerkenswertes Prinzip: „Kein höherer Wert darf dadurch verwirklicht werden, dass man die minderen Werte verletzt“. Es mag für unsere Ohren seltsam klingen, dass er dem minderen Wert seine eigene Rolle zuerkennt und so das Wirtschaftliche als letzte Instanz darstellt. Aber kein höherer Wert ist realistisch bzw. kann realisiert werden, wenn man den minderen Wert verletzt. Zur Zeit des Thomas von Aquin hat dieses Prinzip kein Aufsehen erregt, weil alle Leute die Realität noch ganzheit-

lich wahrnahmen. Das Bürgertum hat mit dieser integralen Sicht der Realität gebrochen, indem es seine Werte in exakten Begriffen beschrieb. Die Werte des Respekts vor dem Leben eines jeden Menschen wurden als Werturteile bezeichnet, aus denen sich die Wissenschaft heraushalten sollte. Die Theorie habe dazu nichts zu sagen. Die Wirtschaftstheorie habe nichts mit Grundbedürfnissen zu tun, sondern Präferenzen zu bedenken. Damit wurde das ganzheitliche Realitätsverständnis unterminiert. Als Marx das ganzheitliche Realitätsverständnis wieder aufgriff, bezeichnete die bürgerliche Ideologie dieses Vorgehen als eine Intention, die Bildung des Bewusstseins materialistisch erklären zu wollen. Die bürgerliche Ideologie beschränkte sich darauf, die Kategorien des Denkens zu bestimmen, aber machte die Menschen unfähig zu erkennen, dass die Grundlage für alle Menschenrechte die Rechte auf das konkrete Leben sind, also jene Rechte, die wir häufig als wirtschaftlich-soziale Rechte bezeichnen. Thomas von Aquin würde sagen, dass diese aus dem konkreten Leben resultierenden Menschenrechte die minderen Werte sind im Vergleich zu anderen höheren Werten. Aber er besteht immer darauf, dass keine höheren Werte dadurch verwirklicht werden dürfen, dass man diese minderen Werte verletzt. Man kann eben kein höheres Menschenrecht verwirklichen, wenn man die Werte verletzt, die die Grundlagen des menschlichen Lebens sichern. Insofern handelt es sich hier um die letzte Instanz.

Damit sind wir bei dem, was man den „historischen Materialismus“ nennt. Er lässt sich also sogar mit Platon und Thomas von Aquin begründen, obwohl wir heute darüber hinausgehen müssen. Der historische Materialismus ist etwas anderes, als die Leute gemeinhin denken. Er versteht sich eigentlich von selbst, aber unsere kapitalistische Gesellschaft ist die einzige Gesellschaftsform, die das bestreitet, weil sie völlig illusionär und mythisch denkt. Es geht beim „historischen Materialismus“ um nichts anderes, als um eine eindeutig realistische Sicht auf das menschliche Leben, eben um das, was die Menschenrechtserklärung als wirtschaftliche und soziale Menschen-

rechte formuliert¹. Dazu gehören Arbeitsverträge, Wirtschaftspolitik, Sozialpolitik, Beschäftigungspolitik, Entwicklungspolitik, Umweltpolitik, Bildungspolitik für alle, Gesundheitspolitik für alle, Alterssicherung. Das alles will die Globalisierungsstrategie beseitigen, weil es angeblich den Markt verzerrt. Der Markt wird hier zum höchsten Wert, zu dessen Verwirklichung die angeblich „minderen“ Werte geopfert werden sollen. Eine solche Konzeption verändert natürlich auch die Vorstellung von einer möglichen alternativen Gesellschaft. Die alternative Gesellschaft ist nur möglich, wenn es ihr Ziel ist, die Menschenrechte uneingeschränkt zur Geltung zu bringen. Das Ziel besteht also nicht mehr darin, eine bestimmte Produktionsweise oder ein bestimmtes Eigentumssystem durchzusetzen. Das Ziel ist vielmehr die Verwirklichung der Menschenrechte, die als Grundlage und Maßstab dafür gelten, das reale und konkrete Leben der Menschen zu sichern, und zwar in ganzheitlichem Sinne. Es darf also nicht nur ums physische Überleben gehen. Auf dieser Grundlage haben wir dann auch ein Kriterium zur Beurteilung der Institutionen. Unterscheidungskriterium ist heutzutage nicht mehr Privat- oder Staatseigentum, also der Antagonismus zweier Systeme. Stattdessen geht es um ein Denken, das Institutionen und Eigentumssysteme danach beurteilen will, ob sie das Menschenrecht zu verwirklichen vermögen, und zwar im Wissen darum, dass die Wirtschaft die letzte Instanz zur Sicherung des Menschenrechts darstellt. Die Entscheidung über die Eigentumsformen, die Entscheidung darüber also, wo Privateigentum oder wo gesellschaftliches Eigentum zu verwirklichen ist, hat man an dem Kriterium zu orientieren, was der vorrangigen Pflicht zur Verwirklichung des Menschenrechts im ganzheitlichen Sinne entspricht. Damit werden die Menschenrechte zum Beurteilungskriterium für gesellschaftliche Institutionen. Und sie sind zugleich Kriterium für Interventionen ins Marktgeschehen. Damit meine ich nicht die punk-

¹ Engels drückt dies auf folgende Weise aus: „Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet.“ Brief von Engels an J. Bloch (21./22. Sept. 1890).

tuelle Intervention hier oder da, die in der Tat eher verwirrend als hilfreich wirken kann, sondern die systematische Intervention in die Märkte, die stets wieder die Institution von Produktionsweise bzw. Eigentumssystem neu daran justiert, dass sie der Verwirklichung der Menschenrechte dient. Die Globalisierungsstrategie und die damit entstandenen riesigen Privatbürokratien folgen einer Logik der Gewinnmaximierung und damit der Verweigerung von Menschenrechten. Das Kriterium der Gewinnmaximierung muss ersetzt werden durch das Kriterium des Respekts vor den Menschenrechten, so dass die Erzielung von Gewinnen an die zweite Stelle gerückt wird. Zweifellos haben wir es dann auch mit einem gesellschaftlichen Konflikt zu tun. Aber diesen Konflikt kann man nicht mehr ausschließlich als Klassenkonflikt behandeln. In diesem Konflikt geht es vielmehr darum, die Privatbürokratien zu beherrschen, die das Leben der Menschheit bedrohen. Also handelt es sich um einen Konflikt um das Überleben der Menschheit.

An diesem Punkt ist eine weitere wichtige Veränderung festzuhalten, wenn man eine alternative Gesellschaft entwerfen und verwirklichen will: Das Kriterium der Menschenrechte trägt zur Unterscheidung, nicht zur Beseitigung der Institutionen bei. Damit verlieren die Ziele, die noch im 19. Jahrhundert verfolgt wurden, ihre Geltung. Es wird erkennbar, dass es ein Problem der „*conditio humana*“ ist, die Institutionen „Staat“ und „Markt“ ständig zu rekonstruieren. Das Problem besteht also nicht mehr darin, Staat oder Markt zu beseitigen, sondern sie mit Hilfe der Menschenrechte zu beurteilen und systematischen Interventionen zu unterwerfen. Der demokratische Staat soll so gestaltet werden, dass er dazu genutzt werden kann, die Privatbürokratien zu kontrollieren und sie durch Intervention in den Markt dem Gemeinwohl dienstbar zu machen. In diesem Fall besteht das Gemeinwohl im Respekt vor den universell gültigen Menschenrechten. Wenn es ein Menschenrecht gibt, dann ist es ein Recht aller Menschen und niemals nur das Recht dieser oder jener Menschengruppe. Ich glaube, dass dieser Veränderungsprozess im Gang ist. Das erkenne ich am Prozess der Weltsozialforen seit Porto Alegre im

Jahr 2001 und an den großen Protestbewegungen gegen den Weltwährungsfonds. Damit gewinnt sogar der Klassenkonflikt neue Legitimität. Man darf nämlich nicht ein Menschenrecht gegen das andere ausspielen oder das eine zugunsten des anderen auf später verschieben und schon gar nicht zuerst den Sozialismus aufbauen wollen, um dann später die Menschenrechte zu verwirklichen. Hier hat die bürgerliche Gesellschaft ein ähnliches Problem. Sie will zunächst ihr eigenes System sichern, um danach die Menschenrechte zu verwirklichen. In beiden Fällen geht es darum, das System, das zuvor als oberste, ja alles bestimmende Instanz definiert worden war, zu verändern und flexibel zu gestalten. Ich glaube, dass gegen diese alles bestimmende Instanz der Begriff „Befreiung“ neu ins Spiel gekommen ist. Die Befreiung bedeutet eben nicht, sich vom Staat oder vom Markt zu befreien, sondern Staat und Markt danach zu beurteilen, ob sie dem Leben der Menschen dienen oder nicht, und dann den Konflikt zu wagen. Damit gewinnt auch der Konflikt eine andere Bedeutung. Es geht nicht mehr um Alles oder Nichts, um die totale Beseitigung des Gegenpols, sondern darum, im Konflikt die Elemente zu prüfen, die den Gegenpol als legitim konstituieren. Das gilt im Übrigen auch für den Klassenkampf, der immer anerkennen muss, dass jeder der beiden Pole eine legitime Wurzel hat und deshalb nicht einfach beseitigt werden kann. Diesen Unterschied halte ich für wesentlich. Ein solches Bemühen darf man nicht verwechseln mit dem, was man im 19. Jahrhundert als Reformismus kritisierte. Der damalige Reformismus gehörte in den Kontext jener Konzeption, die den Sozialismus als gesellschaftliche Struktur verstand.

Das Menschenrecht, das die Emanzipationsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts sowie die heutigen Emanzipationsbewegungen antreibt, fußt auf der Würde des Menschen, die keinem irgendwie gearteten Machtkalkül unterworfen ist. Zwar stellte zweifellos die sozialistische Arbeiterbewegung die stärkste politische Kraft dar; aber auch die Sklavenemanzipation, die Frauenemanzipation, die Emanzipation der indigenen Völker, der Kleinbauern, der Kulturen und Kolonien, ja sogar der Natur sind in diesem Zusammenhang zu erwäh-

nen. Alle diese Emanzipationen sind nur durch Bezug auf die Deklamation von Menschenwürde zu verstehen. Jede Emanzipationsforderung geht von der Grundüberzeugung aus, dass keine Institution das Recht hat, den Menschen zu zerstören. Der Mensch ist es, der Würde besitzt. Nicht der Mensch, sondern die Institution muss flexibel sein. Diese Überzeugung verlangt notwendig nach einer Diskussion darüber, was Menschenrecht ist und was nicht. Ein Grundaspekt lautet: Das Recht auf Eigentum ist kein Menschenrecht. Auch im Naturrecht des Thomas von Aquin, dem *ius naturalis*, besitzt es diese Qualität nicht. Für Thomas gehört das Eigentum zum *ius gentium*, das heißt, zu jenen positiven menschlichen Gesetzen, die notwendige Schlussfolgerungen aus dem Naturrecht enthalten, also nicht selber Naturrecht sind. Das Naturrecht bietet das Unterscheidungskriterium für die jeweilige Spezifizierung der Eigentumsordnung, damit auch zur Beurteilung des Privateigentums. Es unterliegt dem jeweils neu zu treffenden Urteil. Zum *ius naturalis* gehören andere Rechte, zum Beispiel das Subsistenzrecht, das niemals zur Disposition gestellt werden darf. Diese Unterscheidung spielt heutzutage bei der öffentlichen Debatte über Menschenrechte keine Rolle, obwohl (oder weil?) sie eine heftige Polemik hervorrufen würde. Wenn man heute auf der Basis der Menschenrechte über Institutionen zu befinden hat, dann muss man berücksichtigen, dass die Menschenrechte nicht die Rechte einer Institution sein können. Wenn man heute behauptet, dass das Recht auf Privateigentum ein Menschenrecht sei, dann erklärt man damit das Privateigentum zum absoluten Recht, über das nicht mehr entschieden werden dürfe. Damit erhält die Institution Privateigentum als solche den Charakter der Menschenwürde. Wenn man das Eigentumsrecht in den Mittelpunkt rückt, wird Menschenwürde als emotionaler, als nicht-rationaler Aspekt beiseite gedrängt. Alle menschlichen Beziehungen werden zu Eigentumsverhältnissen bzw. zu Beziehungen nach Art von Kaufverträgen. Sogar die Ehe gilt als ein solcher Vertrag von Kauf und Verkauf: Ich bin dein Eigentümer

und du bist mein Eigentümer.² Ich bin Eigentümer meines Körpers. Niemand darf mein Eigentum antasten, weder das Haus, das mir gehört, noch den Körper, den ich habe. Sogar das Recht auf körperliche Unversehrtheit gegen die Folter wird wie das Recht auf Privateigentum behandelt. Damit aber wird die Würde des Menschen als Bezugspunkt der Menschenrechte zum Verschwinden gebracht. Bezugspunkt wird das Eigentumssystem, das man darüber hinaus immer mehr für allumfassend hält. Damit aber werden die Menschenrechte vom Eigentumsdenken absorbiert.

Und das wiederum führt zur Arroganz der Privatbürokratien, die nun das Recht beanspruchen, unantastbar zu sein. Man darf nicht zur Diskussion stellen, was sie tun. Man darf nicht in ihren Bereich intervenieren. Diesen Anspruch erheben sie im Namen des Menschenrechts auf Privateigentum. Das Menschenrecht besteht aber aus den Rechten, die dem Menschen als physisch-körperliches, ganzheitliches Wesen zukommen und damit das Recht auf Leben umfassen. In juristischen Begriffen sind es die Rechte der sogenannten natürlichen Person, die den Unterschied ausmachen zur juristischen Person. Die großen Aktiengesellschaften sind juristische Personen. Juristische Personen jedoch haben keinen Anspruch auf Menschenrechte. Menschenrechte stehen den natürlichen Personen zu. Sie definieren das Recht der natürlichen Personen auf Subsistenz, und zwar auf eine ganzheitliche Subsistenz, die weder die physische Subsistenz opfern noch auf die physische Subsistenz reduziert werden darf. Die physische Subsistenz ist letzte, aber nicht einzige Instanz. Erste Instanz sind die Menschenrechte in ihrer Gesamtheit. Hier erweist die Menschenrechtserklärung der UNO ihre fundamentale Bedeutung, weil sie Elemente enthält, die in früheren Menschenrechtserklärungen nicht enthalten waren. Trotzdem bleibt auch diese Erklärung zweideutig, weil sie das Recht auf Privateigentum auf die Ebene der Men-

² Sogar Kant definiert die Ehe als „Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften“.

schenrechte hebt. Das lässt sich jedoch nicht rechtfertigen. Denn dann hätte sogar Mercedes Benz im Namen der Menschenrechte einen Rechtsanspruch gegen jegliches Interventionsvorhaben. Damit läuft man Gefahr, das Nachdenken über die Menschenrechte selbst zu unterminieren.

Die Menschenrechte sind aufzufassen als Rechte auf das menschliche Leben. Und weil der Mensch ein Naturwesen ist, werden sie auch zu Rechten der nicht-menschlichen Natur. Unter der Voraussetzung, dass kein Mensch ohne die ihn bzw. sie umgebende äußere Natur leben kann, bedeutet jede Zerstörung der äußeren Natur zugleich die Zerstörung des Menschen. In dieser Bedeutung gehört das Recht der äußeren Natur zu den Menschenrechten. Es ist Menschenrecht, dass die Natur geschützt werden muss. Es ist nicht das Recht des Löwen, dass er als Löwe leben kann, sondern es ist Menschenrecht, dass der Löwe leben kann. Dieses Verständnis von Menschenrecht steht zwar in der Tradition der sozialistischen und Emanzipationsbewegungen des 19. Jahrhunderts, aber es erhält zugleich einen neuen Akzent.

In dem Buch „Arbeit ist mehr als Kapital“³, das Ulrich Duchrow und ich herausgegeben haben, bemühen wir uns darum, dieses Konzept zur Beurteilung des Eigentums auszuarbeiten. Das Eigentum untersteht nicht der willkürlichen Verfügungsmacht der Politik, sondern es untersteht dem Urteil, das die Gesellschaft im Licht der Menschenrechte darüber fällt. Das ist nicht mit Willkür zu verwechseln; es handelt sich vielmehr um echte Demokratie, insofern die politische Macht mit dem Recht ausgestattet ist, in Eigentumsrechte einzugreifen, sobald die Verwirklichung des ganzheitlichen Menschenrechts einen solchen Eingriff erfordert. Es handelt sich hier um eine Politik der Spezifizierung von Eigentum überhaupt. Sie hat die Aufgabe, festzustellen, wo Eigentum privat sein kann, wo Eigentum öffentlich bzw. staatlich zu sein hat, und wo öffentliches Eigentum zugleich das Eigentum der Menschheit sein muss. Hier liegt ein Konzept von

³ Ulrich Duchrow / Franz J. Hinkelammert, Leben ist mehr als Kapital – Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums, Oberursel 2002.

Menschenrecht vor, das noch intensiver Bearbeitung bedarf und den Volksbewegungen selbst ans Herz gelegt werden muss.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf einen Gedanken verweisen, der für die Beurteilung der Regierbarkeit (governability) von Gesellschaften grundlegend ist. Regierbarkeit ist ein zynisches Kriterium, weil es allein auf die Duldsamkeit der Bevölkerung in einer bestimmten Lage zielt. Damit soll kalkuliert werden können, wie weit die Bevölkerung die Absenkung des Lebensstandards zu erdulden gewillt ist. Es handelt sich um das Kalkül der ausbeutenden Klasse, die ausprobieren will, bis zu welchem Grade sie die Benachteiligten leiden lassen kann, ohne dass das System explodiert. Regierbarkeit ist also ein unmenschliches und schließlich auch selbstzerstörerisches Kriterium.

Die Anerkennung der Menschenrechte auf der Basis der Menschenwürde ist unentbehrliche Bedingung dafür, dass eine Gesellschaft lebensfähig bleibt. Ich verwende das Attribut „lebensfähig“ anstelle des missbrauchten „nachhaltig“. Nachhaltigkeit klingt wieder nach Regierbarkeit. Aber das Kriterium Regierbarkeit nimmt den Respekt vor den Menschenrechten nicht ernst. Die Menschheit kann langfristig nicht unter dem Kalkül der Regierbarkeit leben, sondern nur unter der Vereinbarung, dass die Gesellschaft von allen Frauen und Männern als lebensfähig erfahren wird. Deshalb ist in Lateinamerika der Leitgedanke „von jener Gesellschaft, in der alle Platz haben, die Menschen und die Natur“ weit verbreitet, den in irgendeiner Form zuerst die Zapatisten formuliert haben. Auch die Unterdrücker würden in der anderen möglichen Welt Platz haben, müssten aber ihr Unterdrücker-Sein aufgeben. Das heißt, sie hätten darin als Menschen, nicht aber als gesellschaftliche Klasse Platz. Die Leute hätten also das Recht auf Unterscheidung der gesellschaftlichen Klasse, auf Unterscheidung der Institutionen und auch auf Unterscheidung der institutionellen Rechte. Es handelt sich nicht um eine Gesellschaft, in der „nichts unmöglich ist“ (Toyota-Werbung), sondern um eine Gesellschaft, in der alle leben können, auch jene, die Ausbeuter waren oder es immer noch sind. Es geht also nicht darum, die Verhältnisse

einfach umzukehren, so dass die Armen das Brot und die Reichen die Krumen essen, die vom Tisch der Armen fallen. Eine solche Gesellschaft halte ich weder für einen Beitrag zur Befreiung noch für lebensfähig. Es geht eindeutig nicht darum, irgendein Idealbild bedenkenlos durchzusetzen, sondern Vermittlungschancen herauszufinden. Mit den Zapatisten könnten wir sagen, es geht darum, uns mit den Anderen zu verändern, nicht die Anderen auszulöschen.

Ich glaube, dass in der Geschichte immer wieder das Menschenrecht gegen die Menschenrechte ausgespielt und verdreht wurde. Bereits seit ihrer ersten Formulierung wurden die Menschenrechte instrumentell gegeneinander benutzt. Die Spanier kamen nach Lateinamerika, um den Kannibalismus auszurotten, den es im Übrigen kaum gab. Aber sie argumentierten, sie wollten die armen Indios vom Kannibalismus befreien, um ihnen alles zu nehmen, sich alles unter den Nagel zu reißen und alles zu zerstören. Man wird es wahrscheinlich immer für ein Menschenrecht halten können, von anderen nicht gefressen zu werden. Aber auf diese Weise verwendet man die Menschenrechte als Vorwand für Vernichtung. Als Hauptrechtfertigungsgrund zur Eroberung Indiens erfand man den Vorwand, man wolle das Recht der Witwen schützen, beim Tod ihres Mannes nicht verbrannt zu werden. In China war es die Folter, in Afrika wiederum der Kannibalismus – immer spielte die herrschende Klasse die Menschenrechte gegen die einfachen Leute aus, deretwegen die Menschenrechte formuliert wurden. Heutzutage werden Kriege, die totale Zerstörung zur Folge haben, zu „humanitären Interventionen“ erklärt, die dazu dienen sollen, die Menschenrechte zu garantieren. Damit wird das Menschenrecht zum kategorischen Imperativ für die Verletzung von Menschenrechten gemacht. Heute betreiben die USA vor den Augen der ganzen Welt eine solche Politik, die bereits jede Kolonialisierung zuvor bestimmte.

Deshalb gerät die Menschenrechtsargumentation stets ins Zwielicht. Ich glaube, Europa und die USA können sich ein solches Ausmaß von Aggressivität nur gestatten, weil sie zu ihrer Rechtfertigung die Menschenrechte als kategorischen Imperativ verwenden. Damit

dienen die Menschenrechte zur Begründung einer Aggressivität, wie sie die Menschheit zuvor in ihrer Geschichte nicht gekannt hat. Die Mongolen waren für ihre Grausamkeit berüchtigt, aber niemals zuvor gab es eine Gesellschaft mit solch aggressivem Potential wie das christliche Europa bzw. Nordamerika. Fast alle Kriege dieses 21. Jahrhunderts wurden im Namen der Menschenrechte entfesselt, und jedes Mal war das Ausmaß der Zerstörung schlimmer als zuvor. In diesem Zusammenhang muss man George Orwell lesen, der beschreibt, wie die Menschenrechte aufs schlimmste pervertiert werden, wie man Krieg für den Frieden führt und den Großen Bruder zum Garanten für das Zusammenleben macht. Krieg für den Frieden war ja auch das Motto des ersten Weltkriegs und des ersten Irakkriegs von Bush senior.

Diese liberale Aggressivität halte ich für die säkularisierte Gestalt der christlichen Aggressivität, deren geschichtliche Metamorphosen ich intensiv analysiert habe. Von der Religion der Liebe aus versetzt diese säkularisierte Form bestimmte christliche Nationen in die Lage zu tun, was sie wollen, rücksichtslos die ganze Welt zu kolonialisieren, Strukturen zu zerstören, Kulturen zu vernichten, Völker umzubringen. Ohne die Religion der Liebe zum Nächsten wären die christlichen Nationen dazu nicht fähig gewesen.

Meine Forschungsarbeiten führten mich zu John Locke⁴ sowie zu den Rechtfertigungsversuchen von Aggressivität in der Sowjetunion, in den Reden des Staatsanwalts Wischinski der Säuberungsprozesse gegen die Gegner Stalins in den Jahren 1936 bis 1938. Ich habe das Buch mit diesen Reden viele Male gelesen, um die Aggressivität zu verstehen. Und dann ging mir auf, dass zunächst die Aggressivität des Liberalismus und später die Aggressivität des Stalinismus die Aggressivität des Christentums in säkularisierter Gestalt wieder aufleben ließen. Das geschah zwar unabhängig vom Christentum, hatte aber

⁴ Vgl. „Die Umkehrung der Menschenrechte: Der Fall John Locke“, in: Franz J. Hinkelammert, *Das Subjekt und das Gesetz. Die Wiederkehr des verdrängten Subjekts*, Münster 2007, S. 63 ff.

seine tiefen Wurzeln in der Gewaltideologie des Christentums bei der Verfolgung von Häretikern, Hexen, Juden etc. Autoren wie Erich Fromm mit seiner psychologischen Analyse der Aggressivität⁵ haben wichtige Elemente für meine eigene Analyse beige-steuert.

Das Studium des Aggressivitätsthemas ermöglichte mir genauer zu unterscheiden. Ich schrieb die Geschichte des Teufels als Luzifer, und die Geschichte der okzidentalen Aggressivität, die mit der Ausbreitung des Christentums in der griechisch-römischen Welt eng verbunden ist⁶. Die historische Dynamik des Christentums führte in die Geschichte eine tief reichende Veränderung ein. Seitdem gibt es etwas, was es zuvor nicht gab, und zwar die Aggressivität im Namen höchster Werte, sei es das Seelenheil der Eroberten, die Durchsetzung der Freiheit einer Freien Welt oder des Sozialismus. In meinen Analysen verstehe ich die Aggressivität nicht in der Bedeutung instinktiver Brutalität, sondern in einer Gestalt, die ich für typisch okzidental halte und die in anderen Kulturen nicht anzutreffen ist, nämlich die Aggressivität im Namen der Liebe, z.B. warum verbrennt man aus Liebe zum Nächsten die Häretiker, warum unternimmt man aus Liebe zum Nächsten die Kreuzzüge bzw. die Conquista. Die Welt wird kolonialisiert, wird überall zerstört, und zwar stets im Namen der Humanität, der Freiheit, der Menschenrechte, des Pazifismus, der „Last des weißen Mannes“ (white man's burden)⁷ etc. Der Liberalismus legt diese Aggressivität unter seiner Fahne neu auf. Das gleiche tun bestimmte sozialistische Strömungen. Meine Sorge drehte sich um die Frage: Welche Möglichkeit gibt es, diese Art Aggressivität aufzulösen? Mit Appellen an Frieden und Liebe kommt man da nicht weiter, weil diese Vergehen ja gerade im Namen von Frieden und

⁵ Vgl. Erich Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Hamburg 1977.

⁶ Franz J. Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, San José/Costa Rica 1993 (dt.: *Luzifer und die Bestie. Eine fundamentale Kritik jeder Opferideologie*, Luzern 2009).

⁷ In einem Gedicht gleichen Titels verkündet Rudyard Kipling 1899 die Zivilisierung der „Wilden“ zu einer ethischen Last, die dem „Weißen Mann“ auferlegt sei.

Liebe begangen werden. Unter diesen Umständen kann man auch nicht einfach Pazifist sein wollen.

Auf Aggressivität kann man aber auch nicht mit modernisierten Formen von Aggressivität reagieren, sondern nur durch Auflösung jeder Aggressivität. Dazu aber ist z. B. Karl Popper in seinen Analysen nicht fähig⁸. Deshalb wurde er schließlich der Hofphilosoph für die totalitären Diktaturen der nationalen Sicherheit. Die Analyse von Karl Popper erwidert die Aggressivität nur mit Aggressivität, indem sie jene angreift, die sich aggressiv verhalten. So sind bereits die Faschisten vorgegangen. Ein bedeutender Vorläufer dieser These war der deutsche Rechtsphilosoph Carl Schmitt, der zwischen den 20er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts großen Einfluss besaß. In meinem Buch über Demokratie und Totalitarismus⁹ habe ich mich hauptsächlich mit Carl Schmitt auseinandergesetzt, vor allem unter dem Gesichtspunkt der neuen Aggressivität. Für mich war klar, dass die Aggressivität der Diktatur der nationalen Sicherheit ihre spezifische Geschichte hatte. Zwar behält diese Diktatur ihre Beziehungen zum Faschismus, aber sie selbst ist nicht faschistisch. Ich habe versucht, dem besonderen Charakter dieser Aggressivität auf die Spur zu kommen.

Ich möchte die bisherigen Analysen zur Aggressivität weitertreiben zu einer Kritik der mythischen Vernunft¹⁰. Ich habe viel über die Mythen der Aggressivität gearbeitet, über den Abraham-Mythos, über den Genesis-Mythos mit Adam und Eva, über bestimmte griechische Schlüsselmythen wie Ödipus und Iphigenie. Vor allem in diesen beiden letztgenannten Mythen scheint mir ein Kern zu stecken, der durch die Eruption des Christentums völlig verändert wurde. Dieser mythische Kern ist tausendfach analysiert, aber nicht als Kern er-

⁸ „Keine Toleranz für die Feinde der Toleranz!“ Vgl. Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. I, 6. Aufl., Tübingen 1980, S. 359, Anm. 4 zu Kap. 7.

⁹ Franz J. Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, San José 1987.

¹⁰ Ein erster Versuch ist: Franz J. Hinkelammert, *Crítica de la razón mítica*, San José 2007.

kannt worden, der Hellenismus und Christentum gleichermaßen angeht. Die vorliegenden Analysen lassen nicht erkennen, dass sie die Inversionslogik begreifen, die hier am Werk ist, die Umkehrung von Menschenrechten gegen die Menschenrechte. Die vorliegenden Analysen übersehen auch andere bedeutende Umkehrungen, zum Beispiel im Mythos von der Menschwerdung Gottes, im Luzifer-Mythos, in den Mythen über die Versuchungen Jesu und des Heiligen Antonius, und schließlich im Prometheus-Mythos. Prometheus ist ein moralischer Mythos. Er hat nur den Namen des griechischen Prometheus erhalten, behandelt aber das Aufkommen des Mythos vom Fortschritt. Die Kritik am Fortschrittsmythos erarbeitet wieder neue Mythen. Das heißt: Unsere Mythenwelt kann als Spiegelbild für die Entwicklung der bedeutsamen heutigen gesellschaftlichen Mythen interpretiert werden, die alle miteinander verbunden sind: die Mythen des Liberalismus, von der unsichtbaren Hand, vom Übergang zum Kommunismus etc. Es geht mir darum aufzuzeigen, dass die instrumentelle Rationalität, die die okzidentale Gesellschaft beherrscht, notwendig den Mythos als ihr Gegenüber hervorbringt. Solche Überlegungen haben schließlich zu dem Buch geführt, das die Anfänge des kritischen Denkens im Denken des Paulus von Tarsus aufzeigt.¹¹

¹¹ Franz J. Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José 2010.

11. Kapitel

DIE AUFERSTEHUNG DER FUNDAMENTALISTISCHEN BEWEGUNGEN

Der Konflikt um die grundsätzliche Veränderung von Zivilisation und Kultur führt dazu, dass erneut fundamentalistische Bewegungen in Erscheinung treten. Von den islamischen oder gar jüdischen Fundamentalismen will ich hier nicht sprechen. Es scheint mir eher angebracht, über jene fundamentalistischen Bewegungen zu reden, die in unserem christlichen Kontext erkennbar werden. Sie halte ich außerdem für die gefährlichsten. Die Gefährlichkeit der anderen übertreibt man gemeinhin.

Zunächst ist da der Fundamentalismus, der im nordamerikanischen Protestantismus auftritt. Er hat möglicherweise die Entwicklung des christlichen Fundamentalismus am stärksten beeinflusst und wirkt sich sogar in fundamentalistischen Tendenzen im Vatikan aus. Aber diese frühen fundamentalistischen Bewegungen sind im Unterschied zu den heutigen nicht in politischer Absicht gegründet worden. Ihre Anfänge verweisen zurück auf den Beginn des 20. Jahrhunderts. Sie entstehen in den USA im Schoß der historischen Kirchen und machen in den 70er Jahren einen großen Sprung, indem sie in den Bereich der Politik eindringen, um die USA und ihre Politik zu christianisieren. Es ist, als ob die Religion wieder die politische Macht übernimmt. Das wird vor allem bemerkbar im Wahlkampf und dem folgenden Wahlsieg von Reagan und wiederholt sich später beim ersten Wahlsieg von George W. Bush, also nach der zweiten Kandidatur. (Die erste Präsidentschaftsetappe ist ja nur durch Wahlbetrug zu Stande gekommen.) In dieser Epoche haben wir es mit einer Art

Neu-Begründung des Fundamentalismus zu tun. Eines seiner wichtigsten Dokumente war Hal Lindsey's Buch „Late Great Planet Earth“¹, das eine Auflage von 35 Millionen Exemplaren erlebte und in 54 Sprachen übersetzt wurde. Reagan selbst bezeichnete sich als neugeboren und präsentierte sich damit als überzeugten Fundamentalisten. Diese fundamentalistische Bewegung gewann großen Einfluss, verbündete sich mit der politischen Rechten und wurde zu einem bedeutenden Flügel der republikanischen Partei. Ihr öffentliches Erscheinungsbild war von drei wesentlichen Elementen bestimmt: von einem ethischen Fundamentalismus, der Schwangerschaftsabbruch und Homosexualität bekämpfte, von einem ökonomischen Fundamentalismus, der wirtschaftlichen Wohlstand als Nachweis für Gottwohlgefälligkeit ansah, und von einem eschatologischen Fundamentalismus, der einen baldigen Beginn der apokalyptischen Endzeit erwartete.

Dieses Wiedererstehen des Fundamentalismus in den USA hängt auch zusammen mit dem Erstarren der Befreiungstheologie. Diese hatte sich in den 70er und 80er Jahren sogar unter bestimmten Gruppen in den USA ausgebreitet. Die Regierung der USA hielt die Befreiungstheologie für eine Gefahr, ja für eine Bedrohung der nationalen Sicherheit und griff deshalb gegen sie auch in Lateinamerika ein. Die US-Regierung war eindeutig in die Verfolgung von Befreiungstheologen verwickelt. Die Fundamentalisten betrachteten die Befreiungstheologie zwar als ihren Feind, nahmen aber dessen feindliche Impulse auf, um ihren eigenen politischen Fundamentalismus zu gestalten. Wie die Befreiungstheologie sollte der Fundamentalismus nah bei den Leuten, also unter dem einfachen Volk sein, in den Volksbewegungen agieren und eine politische Dimension haben. Aber nicht der Gott des Lebens spielte in diesem Fundamentalismus die Hauptrolle, sondern die Lebensschutz-Bewegung. So ersetzte er

¹ Dessen deutsche Übersetzung „Alter Planet Erde wohin? Im Vorfeld des Dritten Weltkriegs“ (Wetzlar 1972) ist weitgehend geschönt und überhaupt nicht zuverlässig.

die Sorge um das reale und konkrete Leben durch den Kampf gegen den Schwangerschaftsabbruch, um nur ein Beispiel zu nennen. Die Wechselbeziehung zwischen dem Aufkommen des Fundamentalismus und der Ausbreitung der Befreiungstheologie hat zwar keinen eng kausalen Charakter, aber eine Beeinflussung ist von Anfang an bemerkbar. Der Fundamentalismus beschwor ständig die Krise der Werte, klärte jedoch nie präzise, was er damit meinte. Der Schutz der Menschenrechte war zwar real in die Krise geraten, aber der Fundamentalismus ersetzte das reale Leben durch abstrakte Werte, durch Menschenrechte vor der Geburt und nach dem Tod. In den 80er Jahren beteiligte ich mich an einem Seminar der italienischen Gruppe Agape, das unter dem Thema stand: „Gibt es ein Leben nach der Geburt und vor dem Tod?“ Wir wollten auf den Widerspruch eines Fundamentalismus aufmerksam machen, der dem realen Menschen einen Rechtsanspruch verweigert, aber den beiden Lebensetappen vor der Geburt und nach dem Tod zuerkennt. Der fundamentalistischen Tradition entsprechend wurde Jesus Mensch, um sterben zu können, um durch seinen Opfertod und sein Blut die Schulden des Menschen vor Gott zu bezahlen. Jesus wurde nicht Mensch, um leben zu können und das Leben zu fördern. Diese Vorstellungswelt bestimmt den Fundamentalismus. Damit ist er sehr relevant geworden. Unter Papst Johannes Paul II. und Papst Benedikt XVI. zeigt er auch im Vatikan seine Wirkung. Bei der römischen Bischofssynode im Oktober 2005 vertrat der neue Präfekt der Glaubenskongregation Kardinal Levada, der ehemalige Erzbischof von San Francisco, die These, wer bei den Präsidentschaftswahlen im November 2004 dem Kandidaten Kerry die Stimme gegeben habe, lebe – wie Kerry selbst – in schwerer Sünde und müsse seine Beziehung zur Kirche in Ordnung bringen, um die Sakramente empfangen zu können. Der Grund für diese These war, dass Kerry sich im Präsidentschaftswahlkampf der Kriminalisierung des Schwangerschaftsabbruchs widersetzt hatte. Das genügte manchem katholischen Amtsträger bereits zur Rechtfertigung für die Behauptung, dass sich im Zustand schwerer Sünde befinde, wer nicht für George W. Bush stimme. An diesem Vorgang

lässt sich vielleicht am einfachsten begreifen, warum dieser neue Fundamentalismus auf den Plan tritt. Er hat politische Interessen und will gesellschaftliche Strömungen beeinflussen, aber nimmt dem Anschein nach keine politische Position ein, sondern verteidigt bestimmte Werte. Diese Werte aber schreibt sich nur die politische Rechte auf die Fahnen, so dass die Verteidigung der Werte auch bei den Wahlen entsprechende Wirkungen zeigt.

Damit haben wir eine erste Form benannt, wie der Fundamentalismus auf die Theologie der Befreiung reagiert. Während diese sich vor allem auf das Leben nach der Geburt und vor dem Tod bezieht und den Gott des Lebens in seiner Bedeutung für das reale und konkrete Leben hier und jetzt in die Mitte rückt, schiebt der Fundamentalismus den Gott des Lebens und das reale Leben beiseite und betont abstrakte Werte. Deshalb kann er in die Politik eingreifen, ohne von Politik zu sprechen. Man beurteilt die Kandidaten ja nur nach ihren Werten.

Eine zweite Form der Reaktion hat eindeutiger mit dem Bereich des Wirtschaftlichen und Politischen zu tun: Mit seiner Theologie des wirtschaftlichen Wohlstands bzw. mit seinem „evangelio de la prosperidad“ reagiert der Fundamentalismus unmittelbar auf die „Option für die Armen“ in der Befreiungstheologie. Der Fundamentalismus trifft im Gegensatz zur Befreiungstheologie eine „vorrangige Option für die Reichen“. Der gesamte Glaubensinhalt wird von dieser Option aus neu interpretiert. Es gibt immer mehr Kirchen, die als Aktiengesellschaften agieren und ihre Gewinne zu maximieren suchen. Der Pfarrer oder Pastor tritt auf wie ein Unternehmer, der seinen Erfolg an den Privatflugzeugen misst, die er finanzieren kann. Der Fundamentalismus fühlt sich gesandt, die Wahrheit zu verkündigen, dass der Kapitalismus gut sei und dass der Automatismus des Marktes die wirksamste Form der Nächstenliebe darstelle. Wer also den Nächsten wirksam lieben wolle, müsse sich dem Automatismus des Marktes unterstellen, der stets zum wirtschaftlichen Gleichgewicht zwischen den Menschen tendiere. Nicht nur in den USA, auch überall in Lateinamerika treten kapitalistische Kirchen auf; sie sind

Eigentum einzelner Pfarrer oder Gruppen von Pfarrern, die ihre gesamte Lehre und ihr Streben nach dem Himmel am Kriterium des Gewinns orientieren. Diese Kirchen achten strengstens auf das Eintreiben des Kirchenzehnten, der nicht den Armen zu gute kommt, sondern dem Pfarrer, damit der Pfarrer reich sein kann. So wird auch der Kirchenzehnte völlig in sein Gegenteil verkehrt. Ursprünglich war er zur Unterstützung der Armen eingerichtet worden, später diente er der Finanzierung der Kirche, jetzt der Bereicherung der Pfarrer. Dieser degenerativen Logik unterwerfen sich auch die anderen, die traditionellen Kirchen, wenn sie ihre Gläubigen als Kunden betrachten, wenn sie die Märkte studieren oder Marktforschungsunternehmen zur Verbesserung ihrer Strategien in Anspruch nehmen. Solche Institute üben dann einen großen Einfluss auf die traditionellen Kirchen aus, indem sie gottesdienstliche Feiern mit mehr als hunderttausend Menschen ausrichten und dafür einen großen Propagandaapparat in Bewegung setzen. Der Dienst am Kunden und die Maximierung der Gewinne werden zum Dienst vor Gott. Dieses überraschende Phänomen, dass die Kirche zum Unternehmen wird, hätten die Protestanten im 18. und 19. Jahrhundert nie akzeptiert. Noch sind die traditionellen Kirchen diesem Extrem nicht verfallen, aber man erkennt die Tendenz, wenn die Option für die Armen und die Theologie der Befreiung durch das „Evangelium der Prosperität“ und die Option für die Reichen ersetzt wird. Denn wer Geld verdient oder gar in der Lotterie gewinnt, erhält den Beweis, dass er oder sie von Gott gesegnet ist. Wer nichts verdient und kein Geld hat, erfährt dadurch, dass er/sie Gott keinen angemessenen Platz im Leben eingeräumt hat. Mit solcher Ideologie im Namen Gottes will die Gesellschaft nur sich selbst und ihre Perversionen bestätigen. Was hier von den einzelnen Menschen behauptet wird, gilt natürlich auch für die multinationalen Konzerne und die privaten Bürokrationen: Die Macht, die sie haben, beweist, dass sie von Gott gesegnet sind. Ich erinnere mich an einen Artikel von Michael Novak, dem Cheftheologen des Instituts für Religion und Demokratie am American Enterprise Institute. Er vergleicht die multinationalen Konzerne der USA mit dem „leidenden

Gottesknecht“ aus dem Propheten Jesaja, weil sie von der Öffentlichkeit im Allgemeinen so miserabel behandelt werden und doch so wertvoll sind wie der inkarnierte Christus. Damit bringt der Fundamentalismus von Novak noch eine neue Note und einen neuen Ton in das Konzert. Die Kirche selbst wird zum Investitionskapital, das Rendite zu erbringen hat wie jedes Unternehmen. Deshalb bewegen sich alle Unternehmer, die Gewinnerklärungen abgeben, im Umfeld des Evangeliums von der Prosperität.

Eine dritte Form, mit der der Fundamentalismus auf die Befreiungstheologie reagiert, ist der eschatologische Fundamentalismus, die baldige Erwartung der apokalyptischen Endzeit. Vielleicht bewegt dieser Aspekt emotional die Leute am meisten. Es geht ihm gar nicht um eine unkritische Übernahme der Vorstellungen aus der Johannes-Offenbarung des Neuen Testaments, sondern um die Wiederaufnahme des apokalyptischen Denkens. Er produziert Bücher und Filme in diesem Sinne mit enormen Auflagen. Von Hal Lindsey war ja bereits die Rede. In den 90er Jahren veröffentlichten zwei andere Autoren (Tim LaHaye und Jerry B. Jenkins) eine Buchreihe von 10 Bänden unter dem Titel „Left behind“ (dt. „Finale – Die letzten Tage der Erde“). In sechs oder sieben Jahren wurden davon 50 Millionen Exemplare verkauft, die offenbar einen enormen Eindruck hinterlassen haben. Eines davon habe ich gelesen. Und jetzt vor kurzem erschien ein weiteres, das die Beziehung zwischen Israel und den USA völlig apokalyptisch behandelt: John Hagee, „Jerusalem Countdown“, das ebenfalls in Millionenaufgabe verkauft wurde. Darin werden Vorstellungen vom Krieg mit Russland und China sowie vom Antichristen verbreitet. Merkwürdig ist, dass bereits Lindsay in den 70er und 80er Jahren vom Antichristen sprach. Für ihn und alle Fundamentalisten der 70er Jahre war der Antichrist ein Jude. Damit folgten sie einer aus dem Mittelalter stammenden Tradition. Für die Fundamentalisten der 90er Jahre, in der Serie „Left Behind“, ist der Antichrist nicht mehr Jude, sondern der Generalsekretär der UNO. Und in „Jerusalem Countdown“ ist der Antichrist der Präsident der Europäischen Union. Man merkt, wie sich diese Figur verändert. Kritik und

Widerstand gegenüber der Globalisierungsstrategie werden nach Meinung dieser Fundamentalisten vom Antichristen bewirkt, um das Ende hinauszuzögern. Aber das Ende muss kommen, es ist der Wille Gottes. Und wenn die große Katastrophe beginnt, kommt Christus. Dieses Denken halluziniert auf eine erschreckende Weise realistisch. Damit haben sie wirklich Erfolg. Sie schaffen es zu verhindern, dass der Antichrist eine alternative Politik durchsetzen kann, so dass in der Tat alles auf das Ende zuläuft. Damit betreiben sie einen Prozess, der zum kollektiven Selbstmord tendiert, und sakralisieren ihn durch den Bezug zur Wiederkunft Christi. Der apokalyptische Fundamentalismus betreibt auf diese Art eine monströse Feier des kollektiven Selbstmords. Damit wird er emotional zur aggressivsten Gestalt aller Fundamentalismen. Er hat eine eindeutig politische Perspektive. Für ihn ist jede Volksbewegung eine Gefahr, und er setzt alles daran, jegliche Interventionsmöglichkeit in die Totalisierung der Marktstrategie zu unterbinden. Denn Eingriffe in den Markt sind die Sache des Antichristen. Deshalb sind wir der Antichrist, weil wir Marktinterventionen befürworten und mit Gruppen zusammenarbeiten, um die Globalisierungsstrategie zu beenden. Alle, die die Weltsozialforen unterstützen, sind der Antichrist.

Einerseits preist man die Totalisierung der Märkte und die Globalisierungsstrategie als Fortschritt, zum Beispiel durch die Hoffnung auf Überwindung von Alzheimer, andererseits vertritt man die gegenteilige Position vom Kommen des Neuen Jerusalem bzw. von der Wiederkunft Christi, das jede Bemühung für die Sicherung des Lebens überflüssig macht. Diese Kombination ist höchst wirksam. Weil sie eine mythische Dimension hat, findet sie breite Unterstützung beim einfachen Volk und in der Mittelschicht. Denn diese Leute spüren zwar die zerstörerischen Tendenzen, aber wollen keinen Widerstand dagegen leisten, sondern weitermachen und ihren Interessen folgen. Dafür erfinden sie die Wiederkunft Christi, die dafür sorgt, dass alles kein Problem ist. Selbst wenn alles immer schlechter wird, ist das nicht so schlimm, denn Christus wird wiederkommen und uns retten. Je schlechter, umso besser. Die Schicht der Armen, die so gerne zur

Mittelschicht werden möchte, identifiziert sich sehr stark mit der Theologie und dem Evangelium des wirtschaftlichen Wohlstandes, daher eindeutig auch mit der darin enthaltenen politischen Dimension. Einer meiner Bekannten, der Vater eines Schulfreundes meines Sohnes, erzählte mir eines Tages, dass er sich zum Evangelium der Prosperität bekehrt habe und seitdem viel bessere Geschäfte mache. Deshalb reist er hin und wieder nach Miami, um an den Versammlungen seiner Evangeliengruppe teilzunehmen. Er verdient zwar gut, aber auch nicht überwältigend viel. Mich hat beeindruckt, wie sehr das Evangelium der Prosperität präsent ist und wie der realen Welt durch diesen Mythos eine Seele eingehaucht werden kann, so dass sie viel größere Bedeutung gewinnt.

Zwar hat die Theologie der Befreiung eine gewisse Rolle für die Politisierung der Fundamentalismen gespielt, aber diese Fundamentalismen verpflichten jetzt ihrerseits die Befreiungstheologie darauf, realistisch der Realität zu entsprechen, sich ebenfalls zu entwickeln, Stellung zu beziehen und sich zu ändern. Die Option für die Armen bedeutet heute nicht mehr dasselbe wie in den siebziger Jahren. Heute bringt man mit der Option für die Armen niemand mehr in Bewegung. Sogar der ehemalige Direktor des Weltwährungsfonds Michel Camdessus machte sich die Option für die Armen zu eigen². Er forderte, dass die Option für die Armen realistisch sein müsse. Wer für die Armen optiere, müsse für die Strukturveränderungen des Weltwährungsfonds optieren, weil diese die realistischen Mittel anbiete, den Armen zu helfen. Alles andere wäre unrealistisch, rein populistisch und würde die Lage der Armen nur verschlimmern. Die propagandistische Verwendung und Kooptierung der Option für die Armen durch den IWF bewirkt, dass die Option an Aussagekraft verliert. Dieser Vorgang macht aber zugleich für uns deutlich, dass wir unsere Fähigkeit, die Lage zu analysieren, noch schärfer entwi-

² Franz J. Hinkelammert, Über den Markt zum Reich Gottes? Von der Verurteilung zur Vereinnahmung der Befreiungstheologie, in: Orientierung 60 (1996) 98-102 und 115-120.

ckeln müssen. Die Kooptierung des Veränderungsdiskurses ist auch in der neoliberalen Propaganda anzutreffen, zum Beispiel in dem Buch von Hernan de Soto „El otro Sendero“ (dt. „Marktwirtschaft von unten“³). De Soto erklärt den Schuhputzer zum Unternehmer von Kind an. Ein solches Denken leugnet, dass es überhaupt Arme und Arbeitslose gibt. Aber es zwingt die Befreiungstheologie zugleich, auf diese Realitäten eine überzeugende Antwort zu erarbeiten und Debatten in den Reihen der BefreiungstheologInnen zu eröffnen, um auch gewissen fundamentalistischen Strömungen anderer Art in den eigenen Reihen entgegenzutreten. Und all das zu einer Zeit, in der die Befreiungstheologie von den Kirchenleitungen als Häresie abgestempelt wird.

Bush hatte es verstanden, den Fundamentalismus für die Kriege in Afghanistan und im Irak zu instrumentalisieren. Jetzt stehen noch Syrien und Iran auf dem Plan und anderes mehr. Der Fundamentalismus dient zur Pazifizierung der Bevölkerungen. Unmittelbar im Anschluss an die Militäraktion im Irak kamen die Fundamentalisten mit ihrer Bibel, aber natürlich nicht mit der Absicht, die staatliche Politik zu verändern. Ganz im Gegenteil: Franklin Graham, der Sohn des berühmten Predigers Billy Graham, trat in einem bezeichnenden Akt von Arroganz im Irak auf, um das Land, das wenige Stunden zuvor noch von Bombern der amerikanischen Luftwaffe verwüstet worden war, mit Millionen Bibeln zu überschwemmen. Immer und überall setzen sie methodisch so an, dass sie die Gründe für den Konflikt ausschließlich im Nahen Osten lokalisieren, aber jetzt kommen, um eine neue Moral zu kreieren. Bush junior lebte in einer halluzinatorischen Gotteswelt: In seinem fundamentalistischen Glauben sprach Bush mit Gott. Gott sagte ihm, er müsse Irak angreifen. Und weil es sich um ein Diktat Gottes handelte, führte er es aus. Gott ist eben das höchste Wesen. Wenn Gott mit ihm spricht, muss er ihm

³ El otro sendero: la revolución informal (mit Enrique Ghersi, Mario Ghibellini; Vorwort von Mario Vargas Llosa), Lima (dt.: Marktwirtschaft von unten. Die unsichtbare Revolution in Entwicklungsländern, Zürich/Köln 1992).

gehorschen. Gott hat den USA die Freiheit geschenkt, um sie aller Welt zu gewähren. Weil aber im Irak keine Freiheit herrschte, war klar, dass Gott den Befehl gab, Irak anzugreifen. Freiheit herrscht dann, wenn ausreichend multinationale Konzerne anwesend sind, die Öl, Wasser, Elektrizität, die gesamte Industrie privatisieren. Der Irak verfügte über ein weit entwickeltes sozialstaatliches System. Aber das war eben Marktverzerrung. Gott steht auf der Seite der Freiheit, folglich ist er gegen den Sozialstaat. Das Imperium funktioniert auf der Grundüberzeugung, dass die USA das neue auserwählte Volk sind, das die Freiheit in Händen hat und dazu beauftragt ist, die Freiheit in alle Welt zu tragen. Zum Imperium der Freiheit gibt es keine Alternative. Präsident Bush (Vater) regierte noch nicht im Namen des Imperiums der Freiheit, sondern im Namen des Imperiums des Gesetzes. Im ersten Golfkrieg behaupteten die USA daher, es gehe darum, das Imperium des Gesetzes zur Geltung zu bringen. Bush Sohn sprach nie vom Imperium des Gesetzes, weil es nicht mehr um das Gesetz ging, sondern um einen Kampf auf Leben und Tod. Bush Vater dachte noch an das Gesetz, Bush Sohn kennt kein Gesetz mehr, sondern nur die Freiheit. Freiheit aber heißt: der Stärkere setzt sein Recht gegen den Schwächeren durch.

Im Jahre 1991 schrieb der Chef von Nestle, Maucher, einen Artikel in der Zeitschrift der deutschen Unternehmerschaft, in dem er erklärte, er brauche Manager mit „Killerinstinkten“, mit dem Instinkt zu töten.⁴ Da spielt die Herrschaft des Gesetzes keine Rolle mehr. Auch die Sprache der Politiker hat sich verändert, weil sie ebenfalls im Dienst jener Logik steht, die von den Privatbürokratien und ihrem Kampf bestimmt wird. Nachdem man die Folter für legitim erklärt hat, die vom Gesetz noch verboten war, gilt auch die Herrschaft des Gesetzes nicht mehr. Und weil man Folter nicht mehr nur heimlich, sondern öffentlich anwendet, spricht man eben nur noch von der Freiheit. Die biblische Sprache, die Bush verwendet, ist die Sprache

⁴ Vgl. Arbeitgeber 1/91, zitiert von Spieler, Willy: Liberale Wirtschaftsordnung – Freiheit für die Starken?, in: Neue Wege 9/2002, S. 251.

des apokalyptischen Fundamentalismus. Man erzählte sich, wenn auch ironisch, dass es das Herzensanliegen von Bush gewesen sei, bis zur Wiederkunft Christi die Welt zu beherrschen und sie dann Christus zu übergeben; Christus würde ihm dann sagen: „Du bist ein guter und treuer Soldat gewesen!“ Solche imperialen fundamentalistischen Bewegungen stehen in Lateinamerika hoch im Kurs.

Auch die wirtschaftlich-politischen Fundamentalismen sind immer stärker geworden und haben inzwischen Bevölkerungskreise erfasst, die vorher sehr offen waren. Sie haben dafür gesorgt, dass die Finanzierung von vielen oppositionellen Organisationen und Zentren eingestellt wurde. Europa versteckt sich dahinter, dass es nicht mehr so viel Geld hat, um oppositionelle Organisationen zu finanzieren. Also wurden diese Organisationen von konservativen Kräften finanziell abhängig, nahmen sich immer mehr zurück und änderten ihre Einstellung zur Globalisierungsstrategie. In einer solchen Lage scheint es einfacher, weiter von der Option für die Armen zu sprechen, weil man weiß, dass man damit niemanden mehr ärgert und niemandem mehr schadet. Heutzutage ist diese Formel nur noch ein Allerweltswort in Gottes Auftrag, so dass man problemlos weitermachen kann. Die neu aufgekommenen Analysen, die den Menschen als Subjekt ins Zentrum rücken, die Gesetzeskritik betonen und gerade dadurch Recht und Gesetz wiederherstellen wollen, werden als Dissidenten behandelt. Ironischerweise führt die Gesetzeskritik auch zum Respekt vor dem Gesetz; denn Gesetzeskritik verliert dann ihren Sinn, wenn das Gesetz außer Kraft gesetzt ist und wenn anstelle des Gesetzes die Freiheit und das Recht des Stärksten regieren. Heutzutage muss die Befreiungstheologie den Rechtsstaat verteidigen sowie die vielfältige Untergrabung des Rechtsstaats kritisieren, also in diesem Sinne das Gesetz schützen. Die Verteidigung des Rechtsstaats ist für die Befreiungstheologie heute grundlegend, und zwar in Verbindung mit der Gesetzeskritik, sowie dem Rechtsanspruch auf ein menschenwürdiges Leben, das jeweils von den Arm- und Rechtlos-Gemachten aus zu beurteilen ist. In dieser Bedeutung hält sie an der Option für die Armen fest. Aber es genügt nicht mehr, sie einfach formelhaft zu wie-

derholen. Es geht also um eine Beurteilung von Recht und Gesetz, nicht um die Abschaffung des Rechts und noch weniger um die Ersetzung des Rechts durch irgendeinen Willen zur Macht. In diesem Umfeld muss heutzutage Theologie der Befreiung getrieben werden. Hartnäckig auf früheren Standpunkten zu bestehen, führt nur zum Fundamentalismus der Befreiung. Das Recht der Armen lässt sich heutzutage nur durch den Rechtsstaat, durch Demokratie schützen. Es gibt kein lebensfähiges, menschenwürdiges Zusammenleben ohne die Respektierung der vorrangigen Option für die Armen.

12. Kapitel

UTOPISCHE VERNUNFT UND REBELLISCHES SUBJEKT

Eine Spiritualität, die den Fundamentalismen widerstehen will und für eine lebensfähige, menschenwürdige Gesellschaft optiert, hat daher auch mit der utopischen Vernunft zu tun. Die utopische Vernunft dürfen wir nicht mit dem verwechseln, was im Alltagssprachgebrauch häufig als „utopisch“ bezeichnet wird. Kant beschrieb die Utopie als eine Dimension, die zum Bereich transzendentaler Reflexion gehört, also zu jener Art Reflexion, die über die Bedingungen der Möglichkeit von Realität nachdenkt. In allen Bereichen des menschlichen Denkens ist die utopische Dimension anzutreffen, in den empirischen Wissenschaften, in der Physik zum Beispiel mit der Idee vom freien Fall oder vom mathematischen Pendel; in der Ökonomie zum Beispiel bei der Vorstellung vom vollkommenen Wettbewerb bzw. von der vollkommenen Planung. Das Gleiche finden wir auch im gesellschaftlichen Zusammenleben, wenn wir von Utopie sprechen. Sie hat also mit der Fähigkeit menschlichen Denkens im Allgemeinen zu tun, insbesondere seit der Moderne. Man denkt stets bis an die Grenzen, und von den Grenzen aus denkt man Empirie und Realität. Hier spielen die säkularen Mythen eine Rolle, die in der Moderne zutage treten. Der bedeutendste ist der Mythos vom linearen, grenzenlosen Fortschritt: man stellt sich vor, dass man das Ideal zwar nicht erreichen, sich ihm aber auf asymptotische Weise annähern kann. Mit dieser Vorstellung verliert man sich in der asymptotischen Annäherung und unterminiert das reale Zusammenleben, weil man sich stets darauf konzentriert, das Ideal anzustreben. Diese Verwirrung des

Denkens lässt sich nur dadurch erklären, dass man den transzendentalen Charakter des Ideals aus den Augen verliert und die Realität nur als Abweichung von den bis an die Grenzen gedachten idealen Modellen betrachtet. Das passiert auf allen Gebieten des Denkens, nicht nur in den Naturwissenschaften und in der Mathematik, sondern auch in den politischen und Gesellschaftswissenschaften. Sogar das Zusammenleben wird dem Denken bis an die Grenzen unterworfen.

Die Kritik der utopischen Vernunft denunziert jedoch keinesfalls das utopische Denken, das Denken, das die Grenzen überschreitet, weil es – wie die Spiritualität – zum Menschen gehört. Es gibt kein menschliches Denken ohne Utopie. Worum es mir geht, ist etwas anderes: nämlich daran zu erinnern, dass es sich bei jeder Utopie um einen transzendentalen Begriff handelt, der sich jeglicher Realisierbarkeit entzieht, daher also nicht empirisch ist. Die Kritik der utopischen Vernunft diskutiert also die Frage: Was verhindert denn eigentlich, dass das bis an die Grenzen Gedachte auch realisiert werden kann? Die Antwort auf diese Frage kann nur lauten: die „*conditio humana*“, und zwar in dem Sinne, dass es für unsere menschliche Existenz universell gültige Unmöglichkeiten gibt. Zum Beispiel: Es ist unmöglich, mit Hilfe des Wissens die Totalität zu erfassen. Menschliches Wissen ist immer begrenztes Wissen. Wir können die Totalität zwar denken, aber niemals wissen oder realisieren. Im Hintergrund des Denkens von Totalität wie der anderen Vorstellungen spielt stets die Unterstellung des vollkommenen Wissens eine Rolle. Wenn man die Kritik der utopischen Vernunft nicht leistet, verfällt man einem physischen Determinismus, wie zum Beispiel dem eines Laplace, der behauptet: „Wenn einer alle Kausalzusammenhänge kennen würde, könnte er vorhersagen, was in einer Million Jahre passieren würde!“

In diesem Zusammenhang ist also für mich der Begriff „*conditio humana*“ von zentraler Bedeutung, und zwar in dem Sinne, dass der Mensch ein von der Endlichkeit geprägtes und durchdrungenes unendliches Wesen ist. Die „*conditio humana*“ ist von der Endlichkeit bestimmt. Die Konstruktionen vollkommener Ideale können nicht gewusst werden, sondern ergeben sich aus transzendentalen Reflexi-

onen. Wir denken beispielsweise über ein vollkommenes gesellschaftliches Zusammenleben nach und kommen dabei zu Begriffen wie dem Reich Gottes, dem messianischen Reich, dem Kommunismus etc. In allen Kulturen findet man ähnliche Konstruktionen wie etwa das Nirvana oder das Tao. Wenn wir dann im nächsten Schritt darüber nachdenken, wie wir uns zu diesen Konstruktionen verhalten sollen, haben wir uns mit der Problematik auseinanderzusetzen, dass Vermittlungen notwendig sind. Und die Vermittlungen werden durch Institutionen geleistet.

Die gesellschaftlichen Institutionen wie der Markt und der Staat ergeben sich notwendig auf Grund der *conditio humana*. Damit taucht die Frage auf, wie können wir uns zu diesen Gegebenheiten der menschlichen Gesellschaft verhalten, damit sie nicht zu Monstern werden, die das Leben untergraben, sondern zu Formen, die im Dienst des Leben und des Zusammenlebens stehen? Hier hat die Gesetzeskritik ihren Platz, die aufdeckt, dass das Gesetz dazu neigt, zum Mechanismus von Zerstörung zu werden. Josef Stiglitz¹ spricht von „finanziellen Massenzerstörungswaffen“. Er weist also darauf hin, dass Massenzerstörungswaffen nicht nur im militärischen Sinne existieren. Auch das Marktgesetz kann zur Massenzerstörungswaffe werden. Wie kann man sich dagegen zu Wehr setzen? Wie kann man das Humanum vor solchen Zerstörungswaffen retten, in die sich institutionelle Systeme verwandeln können?

Ich hege große Sympathien für die Anarchisten, aber ich glaube, sie sind dem Irrtum verfallen, dass man das Humanum nur durch Aufhebung der bedeutendsten menschlichen Institutionen, des Eigentums, des Staates und der Ehe retten könne. Diese Aufhebung halte ich auf Grund der *conditio humana* für ein nicht realisierbares Ziel. Dennoch will ich zusammen mit den Anarchisten die Kritik der utopischen Vernunft betreiben.

¹ Joseph E. Stiglitz; * 9. Februar 1943 ist ein US-amerikanischer Wirtschaftswissenschaftler. Für seine Arbeiten über das Verhältnis von Information und Märkten erhielt er 2001 zusammen mit anderen den Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften.

In meiner Geschichte gibt es dafür einen fantastischen Vorgang: Einer meiner Vorfahren im westfälischen Münster gehörte zur Wiedertäufer-Bewegung in den Jahren 1532 bis 1535. Sie ist übrigens die einzige deutsche Revolution, der es gelang, sich durchzusetzen, auch wenn sie später durch ein großes Heer besiegt wurde. Die Wiedertäufer waren typische Anarchisten. Sie schafften in gewisser Weise Eigentum und Ehe ab, aber sie schafften nicht Gott ab. Gott stand vielmehr auf ihrer Seite. Auch das Eigentum schafften sie nur in relativer Weise ab; alle, die Eigentum brauchten, sollten auch darüber verfügen können, aber sie machten daraus kein Staatseigentum. In meiner Familie war das anarchistische Denken sehr präsent, und zwar aus einem bemerkenswerten Grund. Der Bürgermeister von Münster, der aktiv am Täuferaufstand beteiligt war, hieß wie meine Mutter mit Familiennamen Kippenbroick. Deshalb sprach man in unserer Familie immer voller Respekt über die Wiedertäufer. Mein Vorfahr besaß zwei Häuser, eines im Zentrum von Münster, weil er Handwerker war, und eines weiter außerhalb des Zentrums. Wie alle anderen stellte er beide Häuser der Täuferbewegung zur Verfügung. Ich kenne beide Häuser und habe sie aufgesucht, weil ich an dieser Geschichte immer großes Interesse hatte. Vor einem der Häuser hat man im Asphalt eine Gedenkplatte zu Ehren meines Vorfahren eingelassen, auf der es heißt: „Gefallen bei der Verteidigung Münsters an dem und dem Tag des Jahres 1535“. Im anderen Haus gibt es heute ein Restaurant. Und wenn ich mich mit Freunden in Münster treffe, dann fordere ich sie stets auf: „Kommt, wir gehen zu meinen Vorfahren essen!“

Der Aufstand der Täufer war radikal. Als der Bischof von Münster sie belagerte, riefen sie Luther zu Hilfe. Aber Luther verurteilte sie, so dass auch die Lutheraner ein Heer schickten. Im Krieg gegen die Wiedertäufer gab es also wohl erstmals eine ökumenische Aktion von Papsttreuen und Lutheranern. Der antihumane Ökumenismus funktionierte damals schon. Erst als sie die Täuferbewegung besiegt hatten, bekämpften sie sich wieder gegenseitig. Man könnte also sagen. Luther ist daran schuld, dass ich katholisch bin.

Diese Geschichte hat mich immer sehr interessiert. Ich habe stets nach Büchern über die Täuferbewegung gesucht und mich davon inspirieren lassen. Einer der führenden Köpfe, der zum König von Münster ausgerufen wurde, hatte acht Frauen. Eine von ihnen war die Tochter des Bürgermeisters, also meines Vorfahren. Als die Bewegung besiegt wurde, war sie schwanger; deshalb wurde sie – anders als die übrigen Frauen – nicht geköpft. Man respektierte sie, weil sie ein Kind erwartete, und ließ sie leben. Sie hieß Anna. Daher habe ich alle meine Töchter mit zweitem Vornamen Anna genannt.

Die beiden Anführer des Täuferaufstandes wurden gefangen genommen, viele Monate lang Tag und Nacht gefoltert und schließlich auf dem Platz vor der Lamberti-Kirche mit glühenden Zangen gevierteilt. Aber keiner von beiden ergab sich. Und was behauptete der Bischof? Sie seien mit dem Satan im Bunde, der Satan verleihe ihnen diese Widerstandskraft. Ich bin jedoch sicher, dass es nicht der Satan war.

Ihre Körper wurden nicht begraben, sondern in Eisenkäfigen oben am Kirchturm von St. Lamberti zur Schau gestellt. Man kann die Käfige dort immer noch sehen. Aber Eisenkäfige rosten bei Regen schnell. Also musste man alle 30 Jahre die Käfige erneuern, damit man sie heute nach 500 Jahren immer noch anschauen und die Kinder mit warnendem Zeigefinger mahnen kann: „Seht mal, was passiert, wenn man rebelliert!“

Für diese Vorfahren habe ich immer viel Sympathie empfunden. Die Erinnerung lässt mich daran denken, dass man die Toten auferstehen lassen muss. Denn – wie Walter Benjamin sagt – „nicht einmal die Toten können sicher sein, wenn der Feind siegt“. Meine Erinnerung hat also nichts mit glorifizierendem Gedenken zu tun, sondern mit dem Gedanken, dass wir die Opfer auferstehen lassen müssen, um gemeinsam mit ihnen zu kämpfen und mit ihnen auch in unseren heutigen Konflikten rechnen zu können. Wir brauchen sie. Deshalb müssen sie auferstehen.

Auch Bakunin hat etwas von den Wiedertäufern an sich. In seinem Buch „Gott und der Staat“ beschäftigt er sich damit, die Adam-und-

Eva-Erzählung aus der Genesis zu deuten, in der das erste Menschenpaar die Frucht vom Baum der Erkenntnis isst. Bakunin betont, dass dies keine Sünde, sondern im Gegenteil die erste Rebellion der Menschheit gewesen sei. Durch Evas rebellischen Akt sei der Mensch zum Menschen geworden; sie habe die Initiative ergriffen, um den Menschen zum rebellischen Subjekt zu machen. Diese Deutung, die auch bei Erich Fromm zu finden ist, habe ich in meinem Buch „Das Subjekt und das Gesetz“² übernommen. Ich halte diese Geschichte für einen exzellenten Mythos; er wird aber völlig in sein Gegenteil verkehrt, wenn man die Frau schuldig spricht. Dadurch wird seine Bedeutung völlig banalisiert. Dass Bakunin die Anarchisten als „luziferisch“ bezeichnet, hat mich besonders aufmerken lassen. „Luziferisch“ wird häufig mit „satanisch“ verwechselt, aber korrekt ist allein der Bezug auf Luzifer. Es fällt auf, dass häufig nicht einmal die Anarchisten wissen, woher die Bezeichnung stammt. Sie kennen den Namen Luzifer nicht und wissen nicht, dass Luzifer im Urchristentum ein Beinamen für Jesus war, weil er als der „Lichtbringer/Morgensstern“ galt. Im 12. und 13. Jahrhundert wird die Bezeichnung ins Gegenteil verkehrt, jetzt wird er zum Beinamen für den Teufel. Das wissen die Anarchisten zwar nicht, aber dennoch proklamieren sie: „Hoch lebe Luzifer!“ An jedem 1. Mai versammeln sich die spanischen Anarchisten vor der Statue Luzifers im Parque del Retiro in Madrid und rufen laut: „Hoch lebe Luzifer!“ Wohnte ich in Madrid, wäre ich an jedem 1. Mai dabei. Im Grunde berufen sie sich da auf die ursprüngliche Bedeutung des Namens im Christentum und machen damit die Umkehrung rückgängig.

Durch die Anarchisten wird die Bedeutung des Luzifer säkularisiert. Das muss auch so sein. Aber um sich der Bedeutung bewusst zu sein, muss man die verdrängte Geschichte Luzifers kennen. In Italien gibt es viele Kirchen, die den Namen „Luzifer“ tragen. Im sardini-

² Vgl. Die Rebellion auf der Erde und die Rebellion im Himmel: Der Mensch als Subjekt, in: Franz J. Hinkelammert, Das Subjekt und das Gesetz, Münster 2007, S. 331 ff.

schen Cagliari nennt der Volksmund sogar die Kathedrale „Sankt Luzifer“. Der Name stammt von einem Kirchenvater aus dem IV. Jahrhundert, der mit Vornamen Luzifer („Calaritanus“, gestorben 371 n. Chr.) hieß.

Wir müssen also einmal untersuchen, was es bedeutet, dass ein Beiname, der in den ersten Jahrhunderten des Christentums Jesus zugeschrieben wurde – unter anderem im letzten Buch des Neuen Testaments, in Offb 22,16 –, im 13. Jahrhundert zu einem Beinamen des Teufels wird. Da ist irgendetwas vorgefallen, so dass sich die völlige Umkehrung der Bedeutung von Luzifer durchsetzen konnte. Das müssen die späteren Luziferiker geahnt haben, als sie nach so vielen Jahrhunderten den Beinamen Luzifer wieder für sich reklamierten.

Zu dieser Tradition gehört auch ein luziferischer Bauernaufstand im Jahre 1233 im norddeutschen Steding. Die Stedinger Bauern waren Luziferiker. Sie behaupteten, dass Luzifer zu Unrecht aus dem Himmel verstoßen wurde und einst als Sieger wiederkommen werde. Unglaublich, dass sich diese Bauern an die messianische Bedeutung des Luzifer erinnern konnten – der Umkehrung in sein Gegenteil zum Trotz. Denn eben dies geschieht ja zur gleichen Zeit: die kirchliche Hierarchie verbannt Luzifer in die Hölle. Sie entfesselt einen Kreuzzug gegen die Stedinger Bauern und lässt alle umbringen, Kinder, Frauen, Alte; nicht einmal die Tiere ließen sie am Leben. Das Unglaubliche besteht darin, dass diese Bauern sich nicht davon abbringen ließen zu behaupten, der in die Hölle verbannte Luzifer werde wiederkommen. Ich weiß natürlich nicht, ob sie sich des Hintergrundes dieser Geschichte bewusst waren. Nicht einmal die Historiker, die sich mit den Stedinger Bauern befassten, kannten ihn, jedenfalls habe ich einen Verweis darauf nirgends gefunden. Die Literatur über den Bauernaufstand von Steding erwähnt an keiner Stelle die Mystik, von der die Bauern bewegt werden. Natürlich werfen die Verfasser den Bauern vor, sie seien satanisch, propagierten sexuelle Freizügigkeit, organisierten Orgien etc. Die Anklagen, die der Papst in der Bulle gegen sie erhob, wurden einfach wiederholt. Aber die

Literatur bemerkte den eigentlichen Kern ihrer Häresie nicht, nämlich ihre luziferische Überzeugung: „Luzifer wird wiederkommen!“ Diese Überzeugung findet sich auch in dem Roman *Ahasver* von Stefan Heym³. In diesem Roman bilden Ahasver und Luzifer ein Paar und handeln gemeinsam. Ahasver verliert, kehrt aber stets wieder zurück und Luzifer wird immer wieder sein Begleiter.

Der Ruf der Stedinger Bauern lässt sich auch in der andinen Theologie wieder finden, wenn man sich dort erzählt, dass Tupac Katari behauptet habe: „Ich werde wiederkommen und zwar millionenfach!“ („*volveré y seré millones*“). Wieder sind es die als Revolutionäre ermordeten Vorfahren, die als Kämpfer auferstehen und zu Kampfgefährten der heutigen Widerstände in Bolivien oder Ecuador werden.

Ich glaube, dass wir die Befreiungstheologie überdenken und ihre Ideen in einer Sprache formulieren müssen, die selbst religiöse Inhalte nicht mehr in religiösen Floskeln formuliert. Das Argument muss für sich sprechen, so dass ein Atheist es ebenso teilen kann, wie ein Buddhist, weil wir von einer gemeinsamen Erfahrung ausgehen und gemeinsame Schlussfolgerungen daraus ziehen. Es ist ja sehr interessant, dass die Diskussion über Exklusion nicht auf diese oder jene Gruppe bzw. Religion beschränkt ist.

Alain Badiou verwendet in seinem Buch „*Paulus – die Begründung des Universalismus*“⁴ den Begriff des Universalismus im Sinne der Gesellschaft ohne Exklusion. Universalismus meint hier nicht, dass alle als Gleiche vor dem Gesetz anerkannt werden müssen, selbst wenn sie über kein Eigentum verfügen. So denkt nur der abstrakte Universalismus des Bürgertums. Universalismus heißt Gesellschaft ohne ausgeschlossene Menschen. Wenn man in religiöser und theologischer Sprache argumentieren will, muss man die Sprache zugleich aus ihrer religiösen Umklammerung lösen, also in säkularen universalen Begriffen denken. Der Christ, der die Bibel liest, kann nicht be-

³ Stefan Heym, *Ahasver*, München 1981.

⁴ Alain Badiou, *Paulus – die Begründung des Universalismus*, München 2002.

haupten, dass die Option für die Armen ihm gehöre und dass, wer ihr folgen wolle, erst Christ werden müsse. Mehr noch: die Hoffnung muss als eine Reflexion mit säkularer Bedeutung erarbeitet werden. Das ist weder antiklerikal noch antikirchlich. Ob der eine handelt, weil ihm die Bibel es so aufträgt, oder ein anderer, weil er Anweisungen dazu im Koran findet, oder ein dritter, weil sein Herz ihn dazu drängt – sie alle reagieren damit auf authentische Optionen.

Natürlich werden dadurch Spannungen mit jener Theologie auftreten, die von oben nach unten denkt, von Gott auf die Erde. Denn mit dieser deduktiven Theologie werden Absolutheitsansprüche erhoben und zugleich eine Reihe von Privilegien beansprucht, die man zu verteidigen hat.

Wenn man die Sprache aus ihrer religiösen Umklammerung löst, ändert sich das Verhältnis des Religiösen zum Säkularen, das Verhältnis des göttlichen Gebots zur praktischen Vernunft, das Verhältnis der praktischen Vernunft zum Realismus. Es ist eben realistisch, den Nächsten zu lieben. Und natürlich will Gott das auch. Gott sieht es gern, aber Gott handelt nicht wie ein von außen kommender Initiator, der aus dem Nichts auftaucht. Das Gebot wird zu praktischer Vernunft und öffnet den Weg zu einem Humanismus der Befreiung, der auch die Gestalt der Theologie der Befreiung annehmen kann. Aber zugleich wird diese Gestalt durch die praktische Vernunft transzendiert, so dass man sie in gewissem Sinne als säkulare Vernunft bezeichnen könnte, durch die sich die Chance einer weltweiten Solidarität auftut. Man muss nicht die ganze Welt christianisieren, damit der Mensch geliebt werde. Nebenbei gesagt: Dieses Gebot respektieren eh nur wenige Christen. Aber wir können uns alle in der praktischen Vernunft zusammentun, so dass wir durch einen Realismus geeint sind, der uns davon befreit, einander mit den je eigenen kulturellen Ausdrucksformen zu nötigen, weil sich in allen kulturellen Ausdrucksformen dieser Realismus finden lässt. Aber ein solcher Realismus unterscheidet sich grundsätzlich vom Realismus des Wettbewerbs, in dem gilt: Ich kann leben, wenn du stirbst.

An dieser Stelle will ich ein paar Worte sagen über den Unterschied zwischen der Vorstellung von der Welt, in der alle Platz haben, und der Vorstellung von der Humanisierung des Kapitalismus. Der Kapitalismus verspricht, dass die Welt menschlicher wird, wenn die institutionelle Logik der Kapitalmärkte voll zum Zuge kommen kann. Ende des 19. Jahrhunderts gab es bereits einen sehr ernst zu nehmenden bürgerlichen Humanismus, der zum Teil das Entstehen des Sozialstaats mit bewirkt hat. Also ist der bürgerliche Humanismus nicht zwangsläufig so, wie wir ihn heute erleben. Auch das Bürgertum kann durch Realismus die Wahrheit entdecken. Diese Wahrheit ist für uns in dem Motto zum Ausdruck gebracht: „Mord ist Selbstmord!“ Die Kugel, mit der du einen anderen Menschen erschießt, durchschlägt ihn, umrundet die Erde und trifft dich selbst im Rücken. An Colleges der USA wie auch an mehreren Gymnasien in Deutschland ist dieses Urteil zu einer makabren Realität geworden, als ob man bestätigen wollte: Wenn Mord Selbstmord ist, dann morde ich und bring mich anschließend selbst um. Die Entscheidung des Subjekts, sich selbst umzubringen, ist eine Verzweiflungstat, weil es unfähig geworden ist, die eigenen Ansprüche geltend zu machen. Die Welt, in der alle Platz haben, setzt daher nicht auf institutionelle Logiken, sondern auf den Realismus des lebendigen Subjekts, das sich dessen bewusst ist: „Ich bin, wenn du bist!“ Und daher auch erkennt „Mord ist Selbstmord!“.

Ich glaube, dass sich das Befreiungdenken heute für diesen Realismus des lebendigen Subjekts („Ich bin, wenn du bist!“) als Ausgangspunkt entscheiden muss und dass es sich nur von hier aus weiter entwickeln kann. Von diesem Referenzpunkt aus muss es seine wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Analysen betreiben sowie seinen Protest und seine Widerstandsformen artikulieren. Mit der bloßen Behauptung, eine Option für die Armen zu treffen, lässt sich heute kein Widerstand mehr mobilisieren.

Die Ethik des Subjekts muss begründet werden durch eine Analyse der politischen Ökonomie, die die ökonomische Perspektive liefert, durch eine Kritik am heute vorherrschenden ökonomischen Denken,

aber auch durch eine Kritik am traditionellen Denken der sozialistischen Bewegungen. Marx hat bei seiner ersten Kritik der politischen Ökonomie Adam Smith und Ricardo im Blick gehabt. Heute brauchen wir eine neue, eine zweite Kritik der politischen Ökonomie, die sich vor allem auf die neoklassische und neoliberale ökonomische Theorie konzentriert, aber zugleich eine Kritik an der ersten Kritik der politischen Ökonomie leistet, weil sie eindeutige Mängel an sich hat, wie die Erfahrung des real existierenden Sozialismus erwies.

In dieser Arbeit stecke ich gerade: diese Kritik der politischen Ökonomie in schöpferischer Kontinuität mit der vorherigen neu zu justieren. Dadurch bin ich in den letzten fünf oder sechs Jahren wieder intensiv zum Thema der politischen Ökonomie zurückgekehrt, diesmal in der Zusammenarbeit mit Henry Mora, einem eng befreundeten Wirtschaftswissenschaftler. Gemeinsam haben wir verschiedene Bücher veröffentlicht: Das erste hat den Titel: „La Coordinacion Social de Trabajo“⁵ (Gesellschaftliche Arbeitsteilung und ihre Koordination), das zweite „Hacia una Economía Para la Vida“⁶ (Für eine Wirtschaft, die dem Leben dient.) Weitgehend umgearbeitet erschien dieses Buch später auch in Kolumbien.⁷

⁵ Franz J. Hinkelammert / Henry Mora, *Coordinación social del trabajo: mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*, San José 2001.

⁶ Franz J. Hinkelammert / Henry Mora, *Hacia una economía para la vida*, San José 2003.

⁷ Franz J. Hinkelammert / Henry Mora, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, Bogotá 2009.

13. Kapitel

GESETZESKRITIK MIT PAULUS UND MARX

In den vergangenen Jahren habe ich mich intensiv mit dem Denken des Paulus von Tarsus beschäftigt. Nicht nur weil sich verschiedene Philosophen wie Agamben¹ oder Badiou² seit kurzem mit ihm befassen, sondern weil die heutige Strategie der Globalisierung dazu herausfordert, Paulus neu zu lesen. Die Globalisierungsstrategie setzt rücksichtslos und ungeschminkt das Marktgesetz durch. Damit gewinnt die Aussage des Paulus, dass die Sünde in der Erfüllung des Gesetzes geschieht, eine höchst aktuelle Bedeutung: „Der Stachel des Todes ist das Verbrechen, die Kraft des Verbrechens ist das Gesetz!“ (vgl. 1 Kor 15,56). Diese Aussage, dass die Kraft des Verbrechens das Gesetz ist, und zwar das Gesetz des Marktes, das wiederum verstärkt wird durch das Bürgerliche Gesetzbuch und die Identifizierung von Legitimität mit Legalität – diese Behauptung des Paulus wird heutzutage geradezu auf unheimliche Weise bestätigt. Die gesamte Legalität ist dabei, die Welt zu untergraben.

Deshalb spielt zur Zeit in allen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen stets die Kritik am Gesetz eine solch zentrale Rolle. Ich glaube, das ist der Hauptgrund, warum man heute wieder offen über Paulus diskutieren kann. Ich glaube auch, dass die gesamtgesellschaftliche Lage heute Agamben dazu veranlasst hat zu behaupten, erst jetzt sei die Zeit gekommen, Paulus richtig zu verstehen. Ich dagegen glaube, dass man Paulus auch im ersten Jahrhundert richtig verstanden hat – und zwar im Kontext des römischen Gesetzes, dass sich

¹ Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief. Referenzstellen aus paulinischen Texten, Frankfurt 2006.

² Alain Badiou, *Paulus – Die Begründung des Universalismus*, München 2002.

jedoch diese Deutung verlor, als das Christentum selber Gesetz wurde.

Eben diesen Punkt übersehen alle Philosophen, die sich heute mit Paulus befassen: Sie überlesen seine Gesetzeskritik. Weder Badiou und Agamben noch Jacob Taubes³ analysieren sie. Damit entgeht ihnen das Wichtigste, weil die Gesetzeskritik das Zentrum des paulinischen Denkens ausmacht. Bei Walter Benjamin ist die Gesetzeskritik indirekt präsent, und zwar durch seine Kritik des Fortschrittsmythos. Aber ich glaube, auch ihm ist sie in ihrer vollen Bedeutung nicht klar. Daher merken sie alle nicht, dass Marx auf dem Boden der paulinischen Gesetzeskritik operiert. Marx sagt ausdrücklich: „Die Ausbeutung verletzt das Gesetz nicht!“ Im Gegenteil: Die Befolgung des Gesetzes dient der Ausbeutung. Das ist Paulus. Ich glaube, dass Marx sich darüber im Klaren ist, weil er die Bibel sehr genau kennt. Das kann man in der „deutschen Ideologie“ nachlesen. Ausbeutung geschieht durch Erfüllung des Gesetzes. Der Stachel des Todes ist das Verbrechen (bei Marx eben die Ausbeutung) und die Kraft der Ausbeutung ist das Gesetz! Hier ist der ganze Marx, und hier tut sich ein ganzer Kontinent kritischen Denkens auf, der älteste Grundlagen hat. Im Mittelalter, von Augustinus bis Nikolaus von Kues, scheint er völlig verschwunden. In den bedeutendsten Philosophien ist nichts von der Gesetzeskritik zu lesen. Aber irgendwo müssen Reste wirksam geblieben sein, wahrscheinlich durch die Häresien. Von ihnen weiß man allerdings nicht mehr viel, weil die Glaubenswächter der offiziellen Theologie alle Quellschriften, die ihnen in die Hände fielen, verbrannten.

Zurück zu den heutigen Philosophen: Weil ihnen die Bedeutung der Gesetzeskritik nicht klar ist, können sie auch nicht dazu beitragen, dass ein rebellisches Subjekt aufsteht und über das Gesetz urteilt. Denn der Subjektbegriff, wie ich ihn verstehe, liefert ein rationales Kriterium, und zwar weil ich das Subjekt in seiner körperlich-

³ Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*. Vorträge, hrsg. von Aleida Assmann / Jan Assmann u.a., München 1993.

naturgebundenen wie gesellschaftlich-intersubjektiven Dimension begreife. Die Formel „Ich bin, wenn du bist!“ bedeutet: Der andere muss leben können, damit auch ich selbst leben kann. Die Natur muss leben können, damit auch ich als Naturwesen, das Teil der Natur ist, leben kann. Aber diese Erkenntnis stammt nicht aus dem Kalkül der Nützlichkeit, sondern folgt dem Grundsatz der Nächstenliebe. Allerdings nicht jener ätherischen Vorstellung des sentimentalischen Appells der Sonntagspredigt „Liebet einander“, sondern der von Rosenzweig, Buber und Lévinas formulierten Übersetzung des Gebotes: „Liebe Deinen Nächsten wie dich selbst“. Lévinas schreibt dazu:

„Was bedeutet ‚wie dich selbst‘? Buber und Rosenzweig kamen hier mit der Übersetzung in größte Schwierigkeiten. Sie haben gesagt: ‚wie dich selbst‘, bedeutet das nicht, daß man am meisten sich selbst liebt? Abweichend von der von ihnen erwähnten Übersetzung, haben sie übersetzt: ‚liebe deinen Nächsten, er ist wie du‘. Doch wenn man schon dafür ist, das letzte Wort des hebräischen Verses, ‚kamokha‘, vom Beginn des Verses zu trennen, dann kann man das Ganze auch noch anders lesen: ‚Liebe deinen Nächsten; dieses Werk ist wie du selbst‘; ‚liebe deinen Nächsten; das bist du selbst‘; ‚diese Liebe des Nächsten ist es, die du selbst bist‘.“⁴

Das eben meint: „Ich bin, wenn du bist!“ Auf diese Tradition trifft man auch bei den verschiedenen Indígena-Völkern in Lateinamerika, ebenso in anderen Teilen der Welt. In allen Fällen geht es um ein rationales Kriterium. In dieser Tradition bewegt sich auch Karl Marx, wenn er im kommunistischen Manifest eine Gesellschaft fordert, „worin die freie Entwicklung eines jeden die freie Entwicklung aller ist“.

Damit stimmt auch der Dekalog der Bibel überein. Deshalb ist es eine unzulässige Verkürzung, wenn man Paulus unterstellt, seine Gesetzeskritik betreffe die Torah, um dann Gesetz durch Torah zu

⁴ Emmanuel Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München 1985, S.115.

übersetzen. Damit verliert die gesamte Gesetzeskritik des Paulus ihren Sinn. Ich interpretiere Paulus ganz anders. Für Paulus gibt es zwei formale Normen: „Du sollst nicht töten!“ und „Du sollst nicht stehlen!“ und dazu eine dritte, die das 10. Gebot des Dekalogs darstellt und zugleich als rationales Kriterium für die Erfüllung der formalen Normen gelten kann, nämlich: „Du sollst nicht begehren!“. Das Gesetz – ich verstehe darunter gerade das römische Gesetz – enthält als formale Norm die beiden erstgenannten Normen. Paulus stellt die These auf: „Wenn man dieses Gesetz erfüllt, begeht man die Sünde.“ Das Gesetz bestärkt das Verbrechen. Es macht geradezu den Weg frei für die Ausbeutung sowohl des Menschen wie auch der Natur. Also bedarf es eines materialen Kriteriums. Dieses Kriterium ist die Liebe zum Nächsten, und zwar in der eben erinnerten Formulierung von Lévinas: „Ich bin, wenn du bist!“ Folglich ersetzt Paulus das Gebot „Du sollst nicht begehren!“ durch das Gebot der Nächstenliebe: „Ich bin, wenn du bist!“, weil beide das gleiche aussagen. Das Gebot „Du sollst nicht begehren!“ kann eben allzu leicht moralistisch missverstanden werden, während das Gebot „Ich bin, wenn du bist“ ein rationales Kriterium über die Ethik darstellt. So kann Paulus zu dem Ergebnis kommen, dass das vollkommene Gesetz die Unterwerfung des Gesetzes unter das Kriterium „Ich bin, wenn du bist“ darstellt.

So verstanden gilt dieses Kriterium also auch für die Torah, sogar für den Dekalog, als den Kern der Torah. Auf diesem Wege kommt Paulus also auch zur Torah, aber in seiner Gesetzeskritik bezieht er sich nicht ausschließlich auf sie. Das muss man betonen, weil die Torah kaum in diesem Sinne interpretiert wird. Gewöhnlich deutet man sie als eine Sammlung ritueller Normen für Ernährung, Hygiene, Zusammenleben etc. Paulus dagegen befasst sich mit dem Kriterium zur Beurteilung der formalen Gesetze und kommt von da auch zur Torah. In seiner Argumentation verwendet er zwar nicht meine Sprache, aber für mich ist diese Linie in seiner Argumentation eindeutig. Deshalb könnte man sogar behaupten, dass das vollkommene Gesetz die Torah ist, aber eben nur in dieser Deutung. Diese Darlegung un-

terscheidet sich erheblich von der Behauptung, dass Paulus die Torah meine, wenn er das Gesetz kritisiere. In diesem Fall wäre er kein kritischer Denker mehr, dann leistete er keine Kritik am römischen Gesetz, dann könnte er uns bei unserer heutigen Gesetzeskritik keine Hilfestellung leisten. Wenn man aber erkennt, dass sich bei ihm alles primär um das römische Gesetz dreht, dann ist man gleich mitten in der Kapitalismuskritik, deren Spuren man bis ins erste Jahrhundert zurück verfolgen kann, weil man dort bereits mit dem Legalismus formaler Normen zu tun hat, aus dem auch unser heutiges Bürgerliches Gesetzbuch hervorgeht. Da liegt für Paulus die Wurzel. Die Ethik des Paulus geht zwar auch von der formalen Ethik aus, aber unterwirft sie dem eben bereits erwähnten materialen Kriterium, das universale Geltung beanspruchen kann: „Ich bin, wenn du bist!“ Mit dieser Aussage richten wir uns zugleich gegen die Behauptung Kants, dass kein materiales Kriterium universal gültig sein könne. Selbstverständlich kann ein universales materiales Kriterium keine universale formale Norm sein. Aber Paulus geht es darum, mit Hilfe eines universalen materialen Kriteriums in die formalen Normen intervenieren zu können. Das ist – zusammengefasst – die Gesetzeskritik des Paulus. Ich glaube, gerade heute bedürften wir dieser Art von Kritik. Sie zielt nicht nur auf die Transformation des Kapitalismus, sondern auf seine Überwindung.

Damit sind wir wieder bei der Frage der Spiritualität, bei Túpac Katari und seiner Auferstehung: „Ich werde wiederkommen, und zwar millionenfach!“ Das heißt Auferstehung. Sie ist das Symbol für den Kampf, den wir zu einem bestimmten Zeitpunkt verloren haben, aber immer noch gewinnen können. Die ersten Christen lassen Jesus auferstehen. Bei Paulus ist das anders: da ist es Gott, der Jesus auferweckt. Deshalb spricht Paulus von dem Gott, der die Toten auferweckt. Problematisch wird diese Deutung erst durch seine Nachfolger, wenn sie die Auferstehung als physisches Ereignis interpretieren. Aber das soll uns hier nicht beschäftigen. Was mich mehr interessiert, ist die Frage: Als man im ersten Jahrhundert von Auferstehung sprach, warum dachten eigentlich die Griechen da nicht eine Aufer-

stehung der Antigone? Im Gedanken der Auferstehung offenbart sich ein völlig anderes Verhältnis zur Welt, und zwar in jeder Hinsicht. Wenn man die Auferstehung als die Fortsetzung einer Konfliktsituation begreift, die man in der Vergangenheit verloren geben musste, aber immer noch nicht aufgegeben hat, dann kann das Anliegen wieder aufgegriffen werden. Darum müsste man sich fragen, warum taucht der Gedanke der Auferstehung gerade im Jahr 33 in unserer Kultur auf und nicht vorher? Die Griechen konnten offenbar so etwas gar nicht denken. Das heißt: Hier wird eine neue Kategorie von Subjekt erfahren, die zur Auferstehung drängt.

Dass diese neue Kategorie des Subjekts auch in anderen Kulturen wirksam ist, habe ich in den Kursen des DEI erfahren können, an denen stets Freundinnen und Freunde aus Indígena-Kulturen teilnahmen. Als ich ihnen die Vorstellung des Subjekts im Sinne des „Ich bin, wenn du bist“ präsentierte, bestätigten sie, dass dieses Subjektverständnis auch zu ihrer Tradition gehöre. In den philosophischen Kongressen, die Raúl Fornet Betancourt organisierte, traf ich auf Teilnehmende aus Afrika, die das auch für die afrikanischen Kulturen herausstellten. Und in der Tat habe ich ähnliche Überlegungen bei Desmond Tutu gefunden. Man findet diese Vorstellung des Subjekts also in den alten Kulturen Amerikas, bei den Afrikanern, im Judentum, im Christentum, möglicherweise sogar in allen Kulturen. Zwar habe ich im Buddhismus und Taoismus keine Formulierung dieser Art gefunden, aber wohl die Idee. Ich glaube, embryonal war diese Vorstellung des Subjekts bereits in den ersten kulturellen Ausdrucksformen der Menschheit vorhanden. Weil jede Kultur in irgendeiner Weise darauf angewiesen ist, sich zu institutionalisieren, muss auch die Perspektive des Subjekts sich melden. Es kann nicht sein, dass das nicht geschieht, weil das Subjekt den Wurzelgrund der Institutionalisierung darstellt. Natürlich kann das Subjekt unterdrückt und begraben werden, aber ebenso wird es immer wieder auferstehen. Ja, es ist sogar dann präsent, wenn es begraben ist; dann wird es durch Abwesenheit präsent.

Darum bedarf es in dem Moment eines stärkeren Bemühens um die Rückkehr zum Subjekt, wenn die Institutionalisierung durch das Gesetz schon viel weiter fortgeschritten ist als in den vormodernen Gesellschaften. Und umgekehrt: Je verfeinerter sich das gesetzliche Gefüge darstellt, umso größere Mühe muss man aufwenden, das Subjekt zu domestizieren oder gar zu begraben. Dennoch bleibt es die Wurzel jeder Institution. Die Institution besitzt dagegen nicht ein solches Gewicht. Die Institution entsteht aus Gründen der *conditio humana*. Das Zusammenleben der Menschen bedarf der Institutionalisierung. Also richtet sich die Institutionalisierung gegen ihre eigene Wurzel. Daher muss man entweder zu ständig neuen Mediationsformen finden oder aber die Wurzel abschneiden und begraben. Unsere derzeitige Gesellschaft hat die Wurzel am stärksten gestutzt. Das führt dazu, dass sich die okzidentale Gesellschaft nicht regenerieren kann, sondern sich selbst zugrunde richtet. Deshalb werden überall Widerstände bemerkbar. Manchmal gleichen sie den Konvulsionen, die das römische Imperium im ersten, zweiten und dritten Jahrhundert umwälzten. Damals gab es auch ein ungeheures Chaos. Und in diesem Klima entstand das Christentum. Aber kaum hatte das Christentum mit seinem Subjektverständnis an Durchsetzungskraft gewonnen, wechselte es auf die andere Seite und wendete sich gegen das Subjekt, das sein eigener Entstehungsgrund war. Das Christentum passte sich dem Imperium an und wurde zur Religion des Imperiums.

An dieser Geschichte kann man sehr genau verfolgen, wie einerseits die Institutionalisierung für das Leben unverzichtbar ist, weil man ohne sie weder das Zusammenleben noch die Sicherung der Grundbedürfnisse gewährleisten kann, wie aber andererseits die Institutionalisierung zugleich das Subjekt stets wieder in Gefahr bringt. Deshalb muss das Subjekt immer wieder neu auch gegen den Prozess der Institutionalisierung zur Geltung gebracht werden. Dies ist – glaube ich – der springende Punkt der menschlichen Geschichte.

Die Spiritualität der Macht verfolgt eine Ästhetisierung der Welt, durch welche die Ethik des Marktes mit ihrem Nützlichkeitskalkül

verschleiert und beschönigt werden soll. Gegen sie erhebt sich die Spiritualität und Ethik des Zusammenlebens. Sie hat eine andere Ästhetisierung der Welt im Sinne, die von ethischem Verhalten bestimmt ist und die ich kürzlich in den folgenden drei Verhaltensweisen beschrieben habe:

Die erste Verhaltensweise lebt Rose, eine der Überlebenden der Titanic. Ihre Geschichte erzählt der Film gleichen Namens. Ihr reicher Verlobter hatte ihr ein Diamant-Collier geschenkt. Auf der Schiffsreise aber lernt sie einen anderen Passagier kennen und verliebt sich in ihn. Der Geliebte ertrinkt beim Untergang. Sie dagegen kann sich retten. In der Tasche des Mantels, den sie sich schützend umgehängt hatte, findet sie das kostbare Collier. Auch ihr Verlobter kann sich retten. Weil sie ihn aber nicht mehr treffen will, ändert sie ihre Identität. Viele Jahre später wird sie als einzige Überlebende des Untergangs der Titanic darum gebeten, eine Gruppe von Schatzsuchern auf der Schiffsfahrt zum Ort des Untergangs zu begleiten, weil sie glauben, das Diamant-Collier „Herz des Ozeans“ noch im Wrack des Schiffes finden zu können. Die Schatzsucher wissen eben nicht, dass Rose das Collier besitzt. Während sie danach suchen, spaziert Rose über das Deck und wirft in einem unbewachten Moment das Collier ins Meer. – Dies ist der Moment, in dem Rose frei wird. Sie lebt die Freiheit des menschlichen Subjekts, nicht die Freiheit, zwischen Coca Cola und Pepsi Cola zu wählen, sondern die fundamentale Freiheit, die weit über alles Nützlichkeitskalkül hinausreicht.

Die zweite Verhaltensweise beschreibt Ernest Hemingway. In seinem Roman „Wem die Stunde schlägt“ von 1940 zitiert er einen Text des englischen Dichters John Donne von 1624. Darin heißt es:

„Niemand ist eine Insel ganz für sich; jeder Mensch ist ein Stück des Kontinents, ein Teil des Festlands. Wenn ein Erdklumpen ins Meer gespült wird, wird Europa weniger, genauso als wenn's eine Landzunge würde, oder ein Landgut deines Freundes oder dein eigenes. Jedes Menschen Tod ist mein Verlust, denn ich bin Teil der Menschheit; und darum verlange nie zu wissen, wem die Stunde schlägt; sie schlägt dir selbst.“

Der Humanismus eines Hemingway stützt sich auf den Geist, der aus diesem Zitat spricht: Es ist ein Humanismus, der nur durch die tiefste Bejahung des anderen Menschen das Ja zu sich selbst sprechen kann. Ein solcher Humanismus bestätigt den Menschen als Subjekt in der Gemeinschaft mit den anderen Menschen und mit der Natur.

Die dritte Verhaltensweise stammt aus einer persönlichen Erfahrung. Ich fuhr mit dem Auto zum Strand. In der Hafenstadt Limón bat mich ein Kleinbauer, ihn bis zum Ort Puerto Viejo mitzunehmen. Auf der Fahrt unterhielten wir uns sehr angeregt, bis ich mich vor seinem Haus von ihm verabschiedete. Er fragte mich dann: „Was schulde ich Ihnen?“. Ich antwortete: „Nichts!“ Darauf erwiderte er: „Gott vergelte es Ihnen!“ Eine solche Formel ist in Costa Rica immer wieder zu hören. Weil wir Vertrauen zueinander gewonnen hatten, wagte ich es, ihn zu fragen: „Können Sie mir bitte ein wenig beschreiben, was genau Sie mit dem ‚Gott vergelt’s‘ sagen wollen?“ Er antwortete mir: „Damit wünsche ich Ihnen, dass Sie, wenn Sie – wie ich heute – eines Tages Hilfe brauchen, ebenso jemanden finden, der Ihnen behilflich ist, wie Sie mir heute geholfen haben“. Hier wird eine gegenseitige Zuwendung zum Ausdruck gebracht, die jedes Kalkül hinter sich lässt. Eine freie, umsonst geschenkte Gegenseitigkeit, die göttlich ist. Jede gute Tat leistet nicht nur etwas Gutes für die Menschen, die unmittelbar betroffen sind, sondern weitet sich aus auf das Wohl der Allgemeinheit und folglich auf das Wohl eines jeden Einzelnen.

Die Weisheit, die an diesen Verhaltensweisen erkennbar wird, stammt nicht aus dem Studium. Eine solch menschliche Spiritualität lässt sich überall antreffen. Ihr Leitfaden ist die Einsicht: „Ich bin, wenn du bist!“ Hier haben wir es mit der Ethik des Zusammenlebens zu tun, zu der wir zurückkehren müssen, wenn wir unsere Welt von einer emanzipatorischen Spiritualität aus „ästhetischer“ (und zwar im etymologischen Sinn des Wortes) gestalten wollen.

14. Kapitel

RÜCKBLICK:

PESSIMISTISCH, ABER NICHT OHNE HOFFNUNG

Gegenwärtig wird sichtbar, dass unser Globus ein hohes lineares Wachstum der Wirtschaft nicht erträgt. Das merken wir heute zuerst am Öl und am Getreide. Empirische Untersuchungen haben bestätigt, dass eine Wachstumsrate von 5 Prozent einen wachsenden Ölverbrauch von 2-3 Prozent zur Voraussetzung hat. Wenn wir das auf 20 Jahre hoch rechnen, ist leicht zu erkennen, dass es dafür gar nicht genug Öl gibt. Wie will man nun den Ölkonsum senken? Durch Getreide. Man steigert die Getreideproduktion und senkt die Nahrungsmittelproduktion für die Menschen. Wer sind heute die am stärksten hungrigen Wesen mit der größten Kaufkraft, um den Hunger zu beseitigen? Die Autos. Sie verlangen nach Getreide und verfügen über Kaufkraft. Hungernde Menschen dagegen haben keine Kaufkraft. Also gewinnen die Autos und verschlingen die kleinen Leute. Es geht um die beiden Basisformen von Energie: Die Basisenergie für den menschlichen Körper ist das Getreide; die Basisenergie für die Maschinen ist das Öl. Und wieder einmal zeigt sich, dass alles mit allem zusammenhängt: Der Nahrungsmittelbedarf der Menschen, der Ölbedarf der Maschinen und die Umweltkrise. Daran wird die globale Krise, in der wir stecken, sichtbar. Aber man tut so, als hätten wir es mit einer Klimakrise zu tun. Es handelt sich jedoch um eine Krise der Grenzen des Wachstums. Weil niemand die Grenzen respektiert, rebellieren die Grenzen selbst. Durch die Nahrungsmittelproduktion und die Energieproduktion wird noch einmal sichtbar gemacht, dass wir eine andere Zivilisation brauchen. Nicht allein die

Krise des Zusammenlebens, das mehr und mehr untergraben wird, verweist uns auf die rebellierenden Grenzen. Zwar spricht man öffentlich nicht von der Rebellion der Grenzen des Wachstums, aber für die Militärs ist die Lage eindeutig. Deshalb werden Kriege um das Öl geführt, denn wer Öl besitzt, kann die Welt beherrschen.

Nirgendwo sieht man, dass man sich wenigstens darum bemüht, nach einem Konsens zu suchen. Das System denkt vielmehr nur an Krieg, vor allem die USA. In diesem Sinne sind die USA die Erben des Nationalsozialismus. Sie können nur an Lösungen denken, die durch Krieg herbeigeführt werden. Nach Lösungen zu suchen, die durch Übereinkunft herbeigeführt werden, kommt ihnen nicht in den Sinn, und zwar weil das Kalkül des Eigennutzes notwendig zum Krieg führt. Da erscheint der Krieg immer nützlicher als der Frieden. Damit sägt man den Ast ab, auf dem man sitzt.

Wenn man in diesem Zusammenhang auf die Kulturen schaut, die man bisher immer als rückständig diskriminiert hat, dann geht einem auf: Sie weisen in der Tat den Weg, den wir einschlagen müssen. Sie werden plötzlich hochaktuell, weil sie nicht solche selbstmörderischen Tendenzen aufweisen wie die westliche Moderne. Hinter den Prozessen in Bolivien und Ecuador steht die andine Kultur. Immer konnte man hören, diese rückständigen Kulturen müssten einen Wandlungsprozess durchlaufen, um sich in die Moderne integrieren zu können. Ich glaube, es zeigt sich vielmehr jetzt, dass das Gegenteil der Fall ist. Diese Kulturen können uns einen Kompass bieten, um andere Wege zu finden. Ich verwende das Wort Kompass, weil es nicht möglich und sinnvoll ist, die andine Kultur kopieren zu wollen. Wir müssen uns vielmehr von ihnen anregen lassen, erfinderisch zu werden, und das in höchst seriösem Sinn. Bei einem internationalen Symposium in Deutschland sagte einmal ein Afrikaner: „Afrika ist nicht das Problem; Afrika ist die Lösung“. Also auch in Afrika gibt es dafür ein Bewusstsein, vergleichbar dem in den andinen Ländern Lateinamerikas. Bei ihnen ist eher die Richtung zu finden, die wir einschlagen müssen, als in New York.

Auch die Spitzentechnologie kann uns den Weg nicht weisen. Keine Technologie als solche garantiert den Fortschritt. Die atomare Technologie ist doch der Beweis dafür. Sie war kein Fortschritt, sondern ein totaler Bankrott. Diese Gefahr weist die technologische Entwicklung überall auf. Vielleicht ist ja möglicherweise sogar Aids ihr Produkt. Der Kühlschrank im Haus mag ja noch ein gutes Produkt sein, aber der technologische Prozess führt in immer größere Risiken. Der drohende Bankrott umgibt uns von allen Seiten. Aber dafür ist das System vollkommen blind. Es führt keinen Dialog. Es reagiert wie ein Extremist, es vertraut weiterhin auf Massenzerstörungswaffen finanzieller und merkantiler Art, und wenn es sein muss militärischer Art.

Darauf muss man so reagieren, wie es mir einmal die Surrealisten nahe gelegt haben: „Alles fängt damit ein, ein Pessimist zu sein!“ Ich würde ergänzen: Nicht nur Pessimist zu sein, sondern in pessimistischer Haltung Hoffnung zu haben, also die Hoffnung nicht auf Illusionen zu stützen.¹

Das heißt: Wir müssen einerseits Pessimisten sein im Hinblick auf die Folgen, die uns die Zivilisation, in der wir uns bewegen, beschert, und andererseits auch im Hinblick auf ihre Fähigkeiten, sich diesen Folgen zu stellen. Um aber mit diesem Pessimismus agieren zu können, brauchen wir eine Rechtfertigung, die nicht auf den Erfolg hin kalkuliert. Das kann man wiederum von den Surrealisten lernen: Sie lehnen es ab, zu kalkulieren, also das Handeln nur dann als sinnvoll zu betrachten, wenn es von Erfolg gekrönt ist. Das Handeln hat seinen Sinn in sich selbst, auch dann, wenn es erfolglos bleibt. Dazu gibt es eine Erzählung aus den chassidischen Geschichten, die Martin Buber gesammelt hat. Ein Rabbi wollte in eine Stadt gehen, wusste aber, dass dort ein Pogrom stattgefunden hatte, so dass man nichts mehr tun konnte. Also ging er nicht. Da begegnete ihm Gott und fragte ihn: „Wohin gehst du?“ Der Rabbi antwortete: „Ich wollte in

¹ Vgl. meine Überlegungen in: Franz J. Hinkelammert, Kultur der Hoffnung. Für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung, Luzern/Mainz 1999.

jene Stadt gehen, aber da gibt es nichts mehr zu tun. Für die Leute dort hat es keinen Sinn mehr, dass ich hingehge.“ Da sagt Gott zu ihm: „Das mag für die Leute so sein, aber für dich wäre es möglicherweise sinnvoll gewesen hinzugehen.“

Das eigene Tun wird nicht dadurch sinnvoll, dass man den Erfolg kalkuliert und dass sich der Erfolg dann einstellt. Das Tun hat seinen Sinn in sich selbst. In diesem Sinne ist Pessimismus nicht die Rechtfertigung der Tatenlosigkeit, sondern fördert ein Handeln, das seinen Sinn aus sich selbst bezieht und nicht aus dem, was sich daraus ergibt. Selbst wenn man am Erfolgskriterium gemessen scheitern sollte, bleibt das Tun sinnvoll.

Das gilt ja auch für das Leben und Sterben Jesu. Jesus scheitert, ja wird wegen seines Tun und Treibens hingerichtet. Wenn die Christen ihn auferstehen lassen, behaupten sie, dass all sein Tun in sich selbst sinnvoll war, dass also das Scheitern das Tun nicht sinnlos macht. Jesus hat nicht mit dem Erfolgskalkül agiert. Darin besteht seine Überzeugungskraft.

Der von der Hoffnung bestimmte Pessimismus orientiert sich auch am Kriterium ungeschuldeter Gegenseitigkeit, auf die ich bereits in der Geschichte vom Campesino aus Limón verwies. Er interpretierte das „Vergelt's Gott“ eindeutig im Sinne dieser ungeschuldeten Gegenseitigkeit, unabhängig von jedem Kalkül. Das Tun hat Sinn in sich selbst und für die anderen. Es ist nicht individualistisch, sondern vom Gemeinwohl bestimmt und auf das Gemeinwohl bezogen und trotzdem frei von jedem Wohltats- oder Erfolgskalkül.

Deshalb hat mein Pessimismus auch nichts mit apokalyptischer Katastrophenstimmung zu tun. Es wäre apokalyptisch, wenn ich behaupten würde: „Das Scheitern ist Gottes Wille!“ Ich dagegen behaupte: Gott will, dass wir unser Möglichstes tun, damit es nicht zur Apokalypse kommt. Zwar gibt es Bedrohungen, die man nicht übersehen darf. Aber die Bedrohungen führen nicht unausweichlich in die Katastrophe. Da gibt es keinen Determinismus. Aber angesichts der realen Bedrohungen erfolgreiches Handeln kalkulieren zu wollen, muss völlig paralisieren. Die Wahrscheinlichkeit zu scheitern,

ist enorm, weil das System äußerst mächtig und komplex ist. Eben deshalb bleibt göltig, was ich eben sagte: gegen die drohende Katastrophe zu handeln, bleibt sinnvoll, auch wenn das Handeln erfolglos bleibt. Mir scheint sogar, das einzige Handeln, das heute erfolgreich sein kann, ist das Handeln, das seinen Sinn nicht daraus gewinnt, dass es erfolgreich ist. Das ist zugleich der Kerngehalt unserer Spiritualität. Sie entsteht nicht aus dem Kalkül, sondern aus der Kritik am Kalkül. Sie ist human, im weitesten Sinn des Wortes, und kann nicht religiös vereinnahmt werden. Das heißt: Diese Spiritualität ist niemandes Eigentum, weder das Eigentum einer Partei noch einer Kirche noch irgendeiner Kultur. Selbst wenn sie an den Rand gedrängt, verfolgt oder begraben wird, bleibt sie Kulturerbe der Menschheit und kann wieder zum Leben erweckt und weiter entwickelt werden. Das ist unsere Hoffnung.



Franz J. Hinkelammert